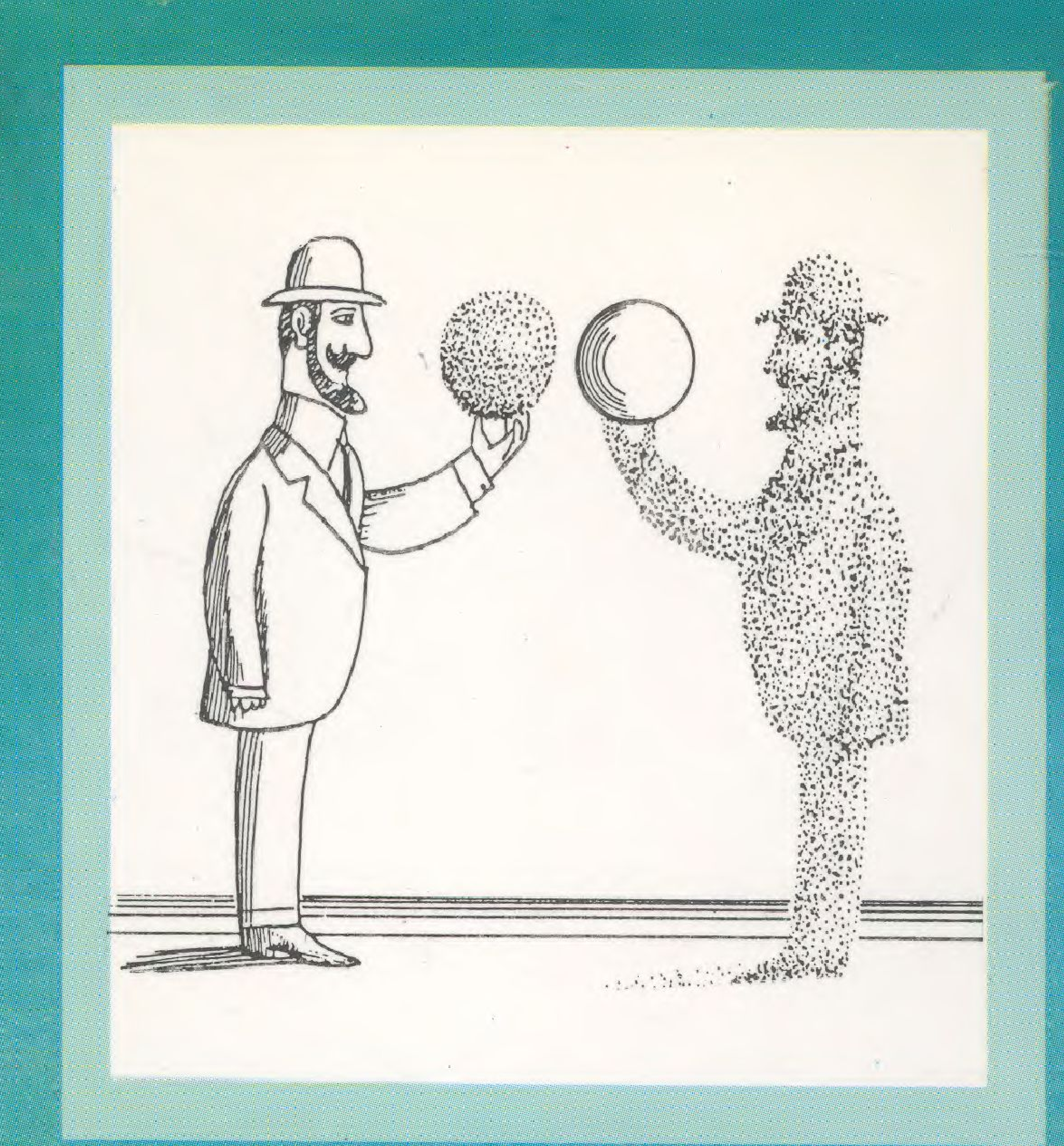
رودلف بولطمان



جذور الإلحادية

في مذاهب لاهوتية

تأليف

د. وهبه طلعت أبو العلا

مكتبة مدبولي

جذور إلحادية في مذاهب لاهوتية

الكتاب الثاني

الكتاب : جذور إلحادية فى مذاهب لاهوتية
الكتاب الثانى ، رودلف بولطمان
الكاتب : دكتور وهبه طلعت أبو العلا
قسم الفلسفة - كلية الآداب
جامعة المنيا
الطبعة : الأولى ١٩٩٦
رقم الإيداع : ٩٦/١٠٠٤١
ISBN : 977-19-1661-0
الناشر : مكتبة مدبولى ٦ ميدان طلعت حرب
تليفاكس ٥٧٥٦٤٢١ ت ٥٧٥٢٨٥٤
لوحة الغلاف : مقتبسة من كتاب " بحثى عن كل ما هو مطلق "
نشره بول تلش عام ١٩٦٧

جذور إلحادية في مذاهب لاهوتية

الكتاب الثاني

ردولف بولطمان

تأليف

دكتور/ وهبة طلعت أبو العلا

مدرس الفلسفة

كلية الآداب - جامعة المنيا

١٩٩٦

إهـــداء

إلى أبى وأمى ....

رحمهما الله وأسكنهما فسيح جناته ..

شكر وتقدير

لا أملك إلا أن أتوجه بخالص الشكر والتقدير

للسيد الدكتور ..

محمد أحمد محمد السيد ... الزميل بالقسم لما بذله وأسرته من جهد في تصوير معظم مراجع هذا البحث وإرسالها بالبريد أثناء تواجده بالولايات المتحدة الأمريكية .. فله مني خالص شكري وامتناني .

إن كل جيل .. يضم رجلين أو ثلاثة ..
يضحى بهم من أجل الآخرين .. وعليهم
أن يجدوا فى الآلام المبرحة .. ما ينتفع
به سائر الناس .. هكذا فهمت نفسى
فى أحزانى .. وأدركت أن هذا دورى ..

سورين كيركيجورد

فهرس الموضوعات

(١)

تصديــــر

يمكن القول ، بتعبير عام ، إن عصرنا هذا لا يخرج عن كونه نتاجاً لتيارين متناقضين ظهرا أول ما ظهرا فى بلاد الإغريق القديمة قبل ميلاد المسيح بوقت طويل ، وسارا جنباً إلى جنب حتى وقتنا هذا وأعنى بهما تيار *بارمنيدس* القائل *"بالثبات"* ، وتيار *هرقليطس* القائل *"بالتغير"*. كما يمكن القول ، بتعبير عام أيضا[1]، إنه بينما صوت أهل الشرق على مدار التاريخ لصالح *بارمنيدس* ، لصالح الثبات ، انتصر الإنسان الغربى لصالح التغير. والتساؤل عما إذا كان التصويت لصالح *بارمنيدس* قد أفضى إلى تحجيم وتجهيل العقل ، بينما أدى التصويت لصالح *هرقليطس* إلى ازدهار العقل وتطوره وتعرفه على قواه الحقيقية ، هو تساؤل

---

(١) هذا لا يمنع من أن الغرب نفسه وقع فى براثن *بارمنيدس* خاصة إبان فترة العصور الوسطى التى أسرع الغرب بتجاوزها مع بداية عصر النهضة ، ولا يمنع أيضا من أن التصويت لصالح *بارمنيدس* قد وجد صدى فى الغرب على مر العصور هذا على الرغم من أن الغلبة كانت تأتى دوما لصالح *هرقليطس* ، كما لا يمنع من جهة ثالثة من أن الشرق نفسه قد شهد عبر سائر عصوره محاولات كانت تدعو إلى كسر جمود *بارمنيدس* ، والإنفتاح على *هرقليطس* ، هذا على الرغم من أن سائر المحاولات كانت - ولا تزال ، وسوف تظل - تذهب أدراج الرياح أمام التصلب *البارمنيدى* أحادى الجانب الذى أصبح مفروضا على الشرق (والشرق نفسه يعد من اعتبار آخر المسئول الأول عن ذلك) فى الوقت الحاضر بواسطة "*حراس العالم*" (الذين يتخذون الآن من الولايات المعروفة بـ"*المتحدة الأمريكية*" - والتى أتوقع أن تلقى إن آجلا أو عاجلا نفس مصير "*ولايات*" المعسكر الشيوعى السابق وبمعرفة "*حراس العالم*" أيضا خدمة لأغراضهم - مقرا علنيا لهم) الذين أصبحوا يفرضون حتى على الغرب حتمية التمسك بـ *هرقليطس* حتى يظل الصراع *الهرقليطى-البارمنيدى* قائما باستمرار خدمة لسائر أغراض "*حراس العالم*" التى تنصب أساسا على ضمان استمرارية إحكام قبضتهم على العالم بل والكون كله إن أمكن.

مشروع مشروعية التساؤل عما إذا كان انتصار الشرق لصالح *بارمنيدس* قد أفضى فى النهاية إلى تحوله إلى *فار'منيدس* ، بينما أفضى انتصار الإنسان الغربى لصالح *هرقليطس* إلى تحوله إلى "*هرقل'يطس* . فهذه المفارقة اللغوية التى قد لا نجد لها مثيلا فى لغات أخرى تشير فى اعتقادى إلى حقيقة مؤكدة لم تنكشف على النحو الكامل إلا فى الواقع المعاصر خاصة بعد حل "*حراس العالم*" للمعسكر الشيوعى المصنوع بمعرفتهم منذ البداية وسجنهم للتاريخ نفسه فى زنزانة لم يعد بإمكانه الخروج منها – اللهم إلا بمعرفتهم وخدمة لأهدافهم القريبة والبعيدة.[٢]

ولكن إذا كانت تجربة الشرق قد أفضت إلى الركود والجمود ، فقد أفضت تجربة الغرب فى نظر البعض إلى تعرض أوربا لكارثة مدمرة تمثلت فى حربين عالميتين نتج عنهما ما نتج من تدمير على كافة المستويات جعل الحياة نفسها حياة لا تطاق ومهددة باستمرار بشبح تكرار الكارثة فى المستقبل . من هنا أدرك هذا البعض أن تجنب شبح الكارثة مع جعل الحياة الحاضرة حياة جديرة بأن تعاش حقا ، لن يتحقق إلا عن طريق الجمع بين "*بارمنيدس*" الشرق ، و"*هرقليطس*" الغرب (بين *الثبات* ، *والتغير*) ليس من خلال وضعهما فى مركب أو نسق واحد يحقق التناغم بينهما ، بل من خلال إقرارهما معًا نظرًا للحاجة إلى كليهما وذلك باعتبارهما ظاهرتين طبيعيتين أو أصليتين فى حياة الإنسان ويستحيل كبح إحداهما ، على حساب الأخرى تحت أى دعوى من الدعاوى لأن ذلك لن يفضى إلا إلى الشيزوفرينيا أو إنفصام الشخصية ، والنفاق ... وما شابه ذلك.

والدراسة التالية سوف تحاول إكتشاف وإثبات أن مشروع بولطمان لا يخرج فى نهاية المطاف عن كونه محاولة من بين المحاولات التى تهدف إلى الجمع بين النقيض *البارمنيدى* ، والنقيض *الهرقليطى* من خلال اقرارهما معا ،

---

(٢) راجع للمؤلف ، "*الوجود المقلوب*" ، *رؤية فلسفية معاصرة* ، تقديم الأستاذ الدكتور عبد *الهادى الجوهرى* ، أستاذ الاجتماع السياسى وعميد كلية الآداب بالمنيا ، طبعة خاصة ، المنيا ، ١٩٩٥م.

نظرا لاستحالة الجمع بينهما فى مركب واحد - فهذا المركب لم يحدث فى الماضى أو فى الحاضر ولن يحدث حتى فى المستقبل - وذلك ضمانًا لعدم تكرار الكارثة ، وجعل الحياة الحاضرة حياة جديرة بأن تعاش حقا. وعلى الرغم من أن المشروع التالى لن يروق *أهل الشرق*" بكل تأكيد ، إلا أن هذا لايمنع من التعرف عليه من أجل تقييمه فى ضوء الواقع المعاصر تقييما متبادلا ، وذلك انطلاقا من أن التلاقح الفكرى وحده والانفتاح - لا الانغلاق - الثقافى هو وحده الذى ينتج الجديد الدينامكى.

غير أننى لن أستطيع أن أختم هذه الكلمات دون الإشارة إلى حقيقة على قدر كبير من الأهمية بالنسبة لى لكونها تدخل فى عداد المبادئ التى اعتبرها راسخة فى حياتى ومحفورة فى وجدانى مؤداها أن المحاولة التالية لا تقصد الإساءة إلى الديانة المسيحية بأى صورة من الصور أو بأى معنى من المعانى . فالديانة المسيحية ، مثلها فى ذلك مثل ديننا الإسلامى الحنيف وربما مثل أى دين آخر ، لا يمكن المساس بها بأى حال من الأحوال لأنها تمتلك ، كما ذكرت فى تصديرى "*للكتاب الأول*" ، القدرة على التحرر من أى شكل خاص قد تتبدى فيه عند هذا المفكر أو ذاك . هذا يعنى أن الدراسة التالية لا تخرج عن كونها نقدًا فلسفيًا مشروعًا لفكر *بولطمان* ، ومن ثم فهى لا تمس الديانة المسيحية فى ذاتها من قريب أو بعيد.

وهبة طلعت أبو العلا

كوكب الأرض

فى ٢/٤/١٩٩٦م

(٢)

مقدمــــة

هذا هو الكتاب الثانى فى "*الثلاثية*" - هذا إذا جاز لى أن أطلق عليها هذا الاسم - التى وعدت باستكمالها تباعـا ، والتـى تحمل عنـوان "*جذور إلحادية فـى مذاهب لاهوتية*". ولقد خصص هذا الكتاب للكشف عن الجذور الإلحادية التى أجدها كامنة فـى كتابـات *رودلـف بولطمـان* ، بعدمـا خصـص الكتـاب السـابق - الأول - للكشف عن الجذور الإلحادية التى وجدتها كامنة فى كتابات *بول تلش*. ولقد كـان من المفترض أن يصدر هذا الكتاب الثانى فى عمل واحد يحوى سائر جوانب فكـر هذا الرجل . ولكن نظـراً لاعتبـارات عمليـة[٣]، اضطـررت إلـى تقسـيمه إلـى جزئيـن أحدهما هو الجـزء الـذى هـو بيـن يديـك الآن ، عزيـزى القـارئ ، والـذى خصـص للكشف عن الجذور الإلحادية التى أجدها فى الموضوع الرئيسى لهذا الجزء والذى أقترح ، لأسباب سوف يأتى ذكرهـا ، تسـميته باسـم الجـانب النظـرى مـن مشـروع *بولطمان "الدى-ميثولوجى"*[٤]، والآخر سوف يصدر فى وقت لاحق - هذا إذا تمكنت

---

(٣) يمكننـى تلخيـص هـذه الاعتبـارات فـى اعتبـارين رئيسـيين أحدهمـا عملـى ويخـص الضخامـة الشديدة لمثل هذا العمل ، والآخـر منهجـى ويخـص إمكانيـة الفصـل بيـن الاثنيـن اسـتنادا إلـى استقلالية موضوعهما - التى سوف يلمسها القارئ بنفسه حتى من خلال هذا الجزء - رغمـا عن اعتمادهما فى نهاية المطـاف على بعضهما اعتماداً متبادلاً.

(٤) يجـب أن أشـير منـذ البدايـة إلـى أننـى لـم أجـد فـى اللغـة العربيـة معـادلا دقيقـا لكلمـة De-mythologization واشتقاقاتها فى اللغة الإنجليزية ، ولهـذا اضطـررت إلـى نقلهـا معربـة . ولقد كانت دقة النقل تقتضى مقابلة الكلمة بكلمة "دى-ميثولوجيزيشن". غير اننى اضطررت ، تيسيرا لسهولة النطق ، إلـى تعريبهـا بكلمـة "*دى-ميثولوجيا*" خاصـة وأن كلمـة "ميثولوجيـا" نفسها تعد من الكلمات الشائعة سهلة النطق فى اللغة العربية. غير أن القـارئ سـوف يلاحـظ فيما يلى أننى أكتب الكلمة بطريقتين إحداهما هـى "*ديميثولوجيا*" متعمـدًا عـدم فصـل المقطـع

من الإفلات من قبضة "*الموت*" المتربص دوما – وسوف يخصص للكشف عن الجذور الإلحادية التى أجدها كامنة فيما أقترح تسميته باسم "*الجانب العملى*" لهذا المشروع.

ومما لا شك فيه أن الترتيب أو التسلسل الزمنى كان يقتضى البدء بالكشف عن "*الجذور الإلحادية*" الكامنة فى كتابات الرجل الذى جاء ترتيبه الثالث فى هذه "*الثلاثية*" أعنى *كارل بارت*. فمن المعروف أن هذا الرجل احتل مركز الصدارة فى مناقشات الدوائر اللاهوتية والفلسفية فى أوربا قبل *بولطمان* بوقت طويل، وذلك فى الفترة الواقعة ما بين الحربين اللتين عرفتا فى التاريخ باسم الحرب العالمية الأولى و الحرب العالمية الثانية، فى حين لم يحظ *بولطمان* باهتمام هذه الدوائر إلا فى أعقاب الحرب العالمية الثانية وذلك على إثر ظهور برنامجه أو مشروعه الشهير المسمى باسم "*الدى–ميثولوجيا*"، والمعروف أيضا باسم "*مدخله الوجودى إلى اللاهوت*"، والذى يعد الموضوع الرئيسى الذى سوف تتعامل معه الدراسة. فمنذ ظهور ذلك المشروع قفز *بولطمان* إلى مركز الصدارة فى المناقشات، الأمر الذى ترتب عليه انحسار الضوء تدريجيا عن *كارل بارت*. هذه الحقيقة عبر عنها *بول تلش* على أفضل نحو عندما كتب يقول: "*عندما تزور أوربا فى الوقت الحاضر لن تجدها كما كانت فى الماضى حيث كان كارل بارت يحتل مركز الصدارة فى المناقشات، وإنما سوف تجد أن بولطمان هو الذى يحتل الآن هذه المكانة.*"[٥] نفس هذه الحقيقة أكدها "*جون كرويكشانك*" عندما كتب يقول:

(De-) عن المقطع (mythologization)، والأخرى هى "*دى–ميثولوجيا*" مؤكدا هكذا على ضرورة فصل المقطعين عن بعضهما. هذا الاستخدام المزدوج للكلمة هو استخدام مقصود من جانبى – وليس عارضا – وذلك لأنه يعكس، وكما سوف ينكشف من خلال هذه الدراسة، التطبيق المزدوج أو المتناقض لمشروع *بولطمان*، أعنى، التطبيق الإيمانى–الإلحادى الذى سوف تحاول الدراسة الكشف عنه.

(٥) Paul Tillich, An Auburn Lecture delivered at Union Theological Seminary, November 10, 1952, quoted from, John Macquarrie, The

"*على حين كان لاهوت كارل بارت يحظى بالاهتمام فى الفترة الواقعة ما بين الحربين العالميتين ، أصبحت دراسات رودلف بولطمان فى مجال العهد الجديد هى التى تحظى بالاهتمام منذ الحرب العالمية الثانية.*"[٦] ولكن على الرغم من أن شهرة *كارل بارت* كانت هكذا أسبق من شهرة *بولطمان* ، إلا أننى اضطررت إلى تخصيص هذا الكتاب من الثلاثية لمناقشة موقف هذا الأخير. فصعوبة الحصول على كل ما كتب *بارت* فى فترة زمنية قصيرة قد حال دون البدء به الأمر الذى اضطرنى إلى إرجاء مناقشة موقفه إلى حين التمكن من الحصول على كل مؤلفاته التى أصبحت أقتنى معظمها فى الآونة الأخيرة.

ولعلى أكون منصفاً إذا قلت إن *بول تلش* هو الذى يرجع إليه الفضل فى كونه أول من وجه انتباهى إلى العنصر أو النقيض الإلحادى الكامن فى مشروع *بولطمان* الذى صنفه *تلش* ، كما كشفت فى "*الكتاب الأول*"[٧] ، ضمن مدرسة "*لاهوت الأزمة*"[٨] ، التى وجدها تضم ، إلى جانب *بولطمان* ، كلا من *كارل بارت* ،

Scope of Demythologizing, Bultmann and his Critics, P.13, SCM Press Ltd., London, 1960.

(٦) John Cruickshank, Aspects of the Modern European Mind, P. 155, Harlow, Long-mans, 1969.

(٧) راجع للمؤلف ، "*جذور إلحادية فى مذاهب لاهوتية*" ، *الكتاب الأول* ، *بول تلش* ، ص١٠٥- ١٠٩ ، طبعة خاصة ، مطابع *مصطفى الهلالى* ، القاهرة ، ١٩٩٣م. هذا الكتاب سوف يرد من الآن فصاعدا مختزلا فى اسم "*الكتاب الأول*".

(٨) يقول *ماكورى*: "عندما قام مترجمو اعمال بولطمان المبكرة بتقديمه إلى جمهور اللاهوتيين الناطقين باللغة الإنجليزية وصفوه بأنه ينتمى إلى مجموعة سميت فى الغالب باسم مجموعة لاهوت الازمة التى سارت على نفس روح أو منهج بارت. "Jesus And The Word, Translators' Preface, P.V, quoted from , John Macquarrie, The Scope of Demythologizing , Bultmann and His Critics , P. 29 هذه العبارة تكشف حقيقة مؤداها أن *تلش* لم يكن الوحيد الذى أدرج *بولطمان وبارت* ضمن مدرسة "*لاهوت الأزمة*" ، هذا على الرغم من أن هذه الحقيقة قد لا تنفى بالضرورة كونه أول من أدرجهما فى هذه المدرسة التى يعتبر نفسه أحد ممثليها بسبب اعتقاده فى كونهما يشاركانه نفس موقف الإيمان-الإلحاد.

وهو نفسه ، والتى اعتبرها تقر موقف النصف ، والنصف ، النقيض ، والنقيض ، الإيمان ، والإلحاد. فالقراءة المتأنية لهذا الرجل كشفت لى ، وكما سوف اوضح من خلال هذه الدراسة ، عن صدق تلميحات *بول تلش*. فهذا الرجل اتخذ حقا من وجودية *مارتن هيدجر* ستارا علنيا يخفى تحته نصفه الالحادى فى مشروعه *"الدى-ميثولوجى"*.

ولكن ، إذا كان رد الفضل هكذا لأهله يعد إنصافا ، فقد يكون من الأكثر إنصافا القول بأنه لا يوجد لاهوتى على الإطلاق تعرض للنقد من كافة النقاد بل ومن سائر الاتجاهات اللاهوتية وغير اللاهوتية مثلما حدث لـ *بولطمان*. فلقد اتهمه الجميع بالغموض ، والتناقض ، بل وذهب العديد منهم إلى حد اتهام مشروعه بتدمير الرسالة المسيحية نفسها. هكذا فعل *هيلموت ثيليك* ، *وروبرت نودسن* ، *وفريتز بيورى* ، *وكارل بارت* ، *واوستن فارر* ، *ووليم نيقولا* ، بالإضافة إلى كثيرين غيرهم ممن سوف يرد ذكرهم فى هذه الدراسة.

فالأول *(هيلموت ثيليك)* ، على سبيل المثال ، لاحظ أن مشروع *بولطمان* *"يحطم تاريخ الخلاص."*[٩] أما الثانى *(روبرت نودسن)* فقد وجه الانتباه إلى أن *"بعض النقاد يعتقدون أن برنامج الديميثولوجيا لا يعنى سوى تحطيم الرسالة المسيحية."*[١٠] ثم انتهى هو نفسه إلى نتيجة مؤداها *"أن المرء لا يمكنه التمسك بالكتاب المقدس وبلاهوت بولطمان معًا وفى نفس الوقت."*[١١] والمعنى الذى يريد نقله من وراء ذلك هو أن مشروع *بولطمان* يناقض العهد الجديد بصورة تجعل من

---

(٩) Helmut Thielicke, The Restatement of New Testament Mythology, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.1, P.141, Ed. by Hans Werner Bartsch, Translated by Reginald H. Fuller, Second Edition, S.P.C.K., London, 1964.

(١٠) Robert D. Knudsen, Rudolf Bultmann, in Creative Minds in Contemporary Theology, P.134, Ed. by Philip Edgecumbe Hughes, Wm. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1966. B.

(١١) Ibid., P.159

غير المستطاع التمسك بالإثنين فى آن واحد: فقبول أحدهما ، يعنى بالضرورة رفض الآخر. ولعل هذا هو ما جعله يضيف: *"أن ما يقدمه بولطمان لا يصح أن يسمى بالمسيحية."*[١٢] أما الثالث *(فريتز بيورى)* فقد أشار ، كما ذكر *ماكورى* ، إلى *" وجود عدم اتساق وغموض راديكاليين فى فكر بولطمان ، الأمر الذى جعله يقرر أن بولطمان قد جعل من عدم الوضوح مبدأ للاهوته! ، ثم وصل به الأمر إلى حد أنه أعلن أن صعوبات بولطمان هى صعوبات لا يمكن التغلب عليها."*[١٣] أما الرابع *(كارل بارت)* فقد وصل اتهامه لـ *بولطمان* بالغموض والتضارب إلى الحد الذى جعله يضع هذا الاتهام حتى فى عنوان مقالته التى أسهم بها فى مناقشة مشروع بولطمان ، والتى أسماها: *"رودلف بولطمان – محاولة لفهمه."*[١٤] فالمغزى الذى يريد نقله من وراء هذا العنوان هو مغزى واضح بما فيه الكفاية. فهو يريد نقل انطباعه الذى مؤداه أن *بولطمان* يتسم بالغموض والتناقض إلى حد يجعل من الصعب ، إن لم يكن من المحال ، فهمه. وهو حقا خصص جانبا كبيرًا من مقالته لبيان بعض الأوجه التى يجدها تكشف عن غموض وتناقض هذا الرجل.[١٥] أما الخامس *(أوستن فارر)* فقد أشار إلى *أن أقوال بولطمان نفسه تجعله عرضة للاتهام بعدم الاتساق ، وتشكك فى كونه يقول بعدمية لاهوتية."*[١٦] وأما السادس *(وليم نيقولا)* فقد أشار إلى أنه حتى فى داخل الكنيسة اللوثرية نفسها التى ينتمى

---

(١٢) Ibid., P.158.

(١٣) In Kerygma Und Mythos, 2, PP.85, 93, 96, quoted from, John Macquarrie, The Scope of Demythologizing, Bultmann and His Critics, P.132.

(١٤) Karl Barth, Rudolf Bultmann-an Attempt to Understand Him, in -Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.2, P.83, Ed. by Hans Werner Bartsch, Translated by Reginald H. Fuller, S.P.C.K., London, 1962.

(١٥) Ibid., PP.83-132.

(١٦) Austin Farrer, An English Appreciation, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.1, P.213.

إليها بولطمان ، اتهمه البعض بأنه يختزل العهد الجديد اختزالا شديدًا يصل به إلى حد الخروج على المجتمع المسيحى."[١٧] حتى الكاثوليك الرومان ، هكذا يقول *ماكورى* ، شاركوا الكتاب البروتستانت

"عدم الرضى عن موقف بولطمان من المكانة التاريخية للأحداث المدونة فى العهد الجديد. فلقد هاجم البروفسور كارل آدم آراء بولطمان فى البعث على وجه الخصوص ، وذلك من وازع رغبته فى التأكيد على أن أحداث عيد الفصح كانت مسألة تاريخ فعلى أو حقيقى، وانطلاقا أيضا من اعتقاده فى أن تحليل بولطمان يستبعد أو ينفى هذه التاريخية الفعلية. هذا بالإضافة إلى أن الكاثوليك الرومان يشاركون البروتستانت عدم الرضي عن مدخل بولطمان إلى مشكلات التأويل ، خاصة محاولته توضيح تعاليم العهد الجديد بلغة الفهم- الذاتى الذى نقده الأب مالفيز انطلاقًا من أن الكتاب المقدس ليس فى جوهره بحثًا علميًا فى الأنثروبولوجيا ، لأن كل غايته تكمن فى معرفة الله وفي تأمل الله."[١٨]

وإلى نفس هذا الموقف الذى اتخذه الكاثوليك الرومان والبروتستانت ، تشيع تقريبا ، وكما اشار ماكورى ، سائر اللاهوتيين التقليديين من مختلف الملل والنحل ، والذين لخص ماكورى شيئًا من موقفهم على النحو التالى:

"إن مدخل بولطمان الوجودى إلى اللاهوت هو مدخل يتسم بالتطرف إلى حد أنه أثار انتقادات عدائية من جانب اللاهوتيين الذين ينتمون

---

(١٧) William Nicholls, Systematic and Philosophical Theology, P.153, Penguin Books Ltd., England, 1969.

(١٨) John Macquarrie, The Scope of Demythologizing, Bultmann and his Critics, PP.102-103.

إلى المدارس التقليدية. صحيح أنهم يعترفون جميعا إن بولطمان قد خلع على العهد الجديد أهمية جديدة ، غير أنهم يعتقدون أيضا أنه اضطر إلى أن يدفع ثمناً باهظًا لقاء ذلك. ألم يدرج كافة المسائل فى نطاق الذاتية ، محطما بذلك كل عنصر موضوعى فى المسيحية ؟ ألم يستبعد ، وذلك من خلال اعتباره للكثير من جوانب العهد الجديد جوانبًا أسطورية ، الأسس التاريخية التى من المفترض أن المسيحية تقوم عليها ؟ ألم يبحر كثيرًا فى اتجاه تفكيك الإيمان المسيحى إلى فلسفة وجود يمكن أن نتحدث من خلالها عن طرق ممكنة للوجود بدون أى إشارة على الإطلاق إلى العهد الجديد؟"[19] ...... وهكذا.

إننى لا أريد أن أمضى قدما فى سرد كافة الاتهامات التى وجهت إلى *بولطمان* بسبب مشروعه "*الدى-ميثولوجى*" ، وذلك لعدة أسباب يمكن إجمال أهمها فيما يلى. أولا: أن جون ماكورى قد أجمل معظم – إن لم يكن كل – هذه الانتقادات خاصة فى عمليه الرئيسيين: "*أبعاد الديميثولوجيا ، بولطمان ونقاده*" و "*لاهوت وجودى ، مقارنة بين بولطمان وهيدجر*." ثانيا: أن هذه الدراسة سوف تعرض ، من منظور خاص ، لأهم هذه الانتقادات فى مواضعها الطبيعية التى خصصت لها فى هذه الدراسة. ثالثا: أن سائر هذه الاتهامات لا تخرج عن كونها انطباعات أولية تثير شكوكًا حول موقف *بولطمان* ، غير أنها لا تقطع بما إذا كان موقف *بولطمان* الفعلى يؤكدها أم لا. رابعا: إن سائر هذه الانتقادات تغفل المنظور الحقيقى الذى يمكنه أن يبرر كل هذه الاتهامات بل ويبرر أيضا سائر المتناقضات التى يصطبغ بها فكره فى شموليته ، والذى تأخذ هذه الدراسة على عاتقها مهمة الكشف عنه وإرساء أبعاده ، أعنى ، موقف النصف ، والنصف ، النقيض ،

(١٩) John Macquarrie, Studies in Christian Existentialism, PP.110-111, The Westminster Press, Philadelphia, 1965.

والنقيض ، الإيمان – الإلحاد ، الذى أعتنقه *بولطمان* منذ بداية حياته وأدى به ، وكما سوف تكشف الدراسة ، إلى تطبيق مشروعه بطريقتين إحداهما إيمانية علنية ، والأخرى إلحادية خفية.

من هنا تبرز الأهمية الحقيقية لهذه الدراسة التى تأخذ على عاتقها مهمة الكشف عن مشروع *بولطمان* "*الدى-ميثولوجى*" باعتباره منقسما إلى نصف أو نقيض إيمانى علنى ، ونصف أو نقيض إلحادى خفى ، وذلك انطلاقا من اقتناع هذه الدراسة الذى مؤداه أن هذا الانقسام نفسه لا يخرج عن كونه انعكاسا للموقف الذى اعتنقه منذ بداية حياته وانعكس بالتالى على تطوره الفكرى فى شموليته (فجاء "*خليطا*" من أفكار متناقضة ترد جميعها فى النهاية إلى نفس التناقض السابق) أعنى موقف الإيمان-الإلحاد. حقا ، إن هذه الدراسة سوف تحاول أن تكتشف أن هذا هو الموقف الحقيقى الذى يمكنه أن يبرر سائر الاتهامات التى وجهت إلى *بولطمان* ، وأن يبرر بالتالى السر فى انقسام فكره فى شموليته إلى أفكار متناقضة يمكن أن ترد فى نهاية المطاف إلى تناقض الإيمان-الإلحاد.

ونحن نستطيع أن نلتمس هنا شيئا من التبرير الأولى لاقتناعنا هذا من خلال مناقشتنا لموقف يمثل أهمية خاصة بالنسبة لهذه الدراسة وذلك لكونه يناقض الموقف الذى نأخذه على عاتقنا من كافة الوجوه أعنى موقف *جون ماكورى*. فموقف هذا الرجل ينطلق من زعمه الذى مؤداه أن سائر "*السلبيات*" التى يسوقها النقاد بخصوص موقف *بولطمان* تقوم على انطباعات خاطئة بل ومتضاربة من جانب النقاد أنفسهم ولا تنصف بأى حال من الأحوال الموقف الفعلى لـ *بولطمان*. لقد وجد أن أقوال النقاد هى أقوال متضاربة بل ومتناقضة فيما بينها ، الأمر الذى سهل عليه إرجاع التناقض إلى النقاد أنفسهم وإلى عجزهم عن إدراك جوهر فكر *بولطمان* الذى يجده *ماكورى* متسقا تماما مع مقتضيات اللاهوت المسيحى. ولكى يبرر هذه النتيجة ، قام *ماكورى* بتصنيف سائر الانتقادات التى وجهت إلى *بولطمان* فى نوعين أساسيين أحدهما جاء من اليمينيين أو التقليديين ،

والآخر جاء من اليساريين أو التقدميين أو الليبراليين ، ثم شرع بعدئذ فى توضيح كيف أن موقف كل طائفة من الطائفتين من *بولطمان* جاء مناقضًا تمامًا لموقف الطائفة الأخرى. هذا الموقف الذى يتخذه ماكورى هنا يماثل تمامًا الموقف الذى عرض *وليم نيقولا* لبعض جوانبه عندما كتب يقول: *إذا كان الجانب الليبرالى قد نقد بولطمان لكونه لم يجد عنده إلا قدرًا ضئيلا من الميول الليبرالية ، فإن الجانب المحافظ والجانب البارتى (نسبة إلى بارت) قد انتقداه لما وجداه عنده من ميل شديد إلى الليبرالية*."[20] والنتيجة التى كان يرمى إليها *ماكورى* من وراء ذلك هى الزعم بأن التناقض بين الكتاب مرده إلى النقاد أنفسهم وإلى سوء فهمهم لحقيقة موقف *بولطمان* ، وليس مرده إلى *بولطمان* نفسه. فالتناقض الذى قد يكون باديا على موقف *بولطمان* هو فى رأى *ماكورى* تناقض ظاهرى فقط أو بالأحرى ليس تناقضًا على الإطلاق وإنما هو مفارقة قد توحى بتناقض ظاهرى فقط ، وليس بتناقض جوهرى. فجوهر فكر *بولطمان* ، هكذا يحتج *ماكورى* ، ليس فيه أى تناقض على الإطلاق.[21] ومن ثم يكون التناقض بين النقاد راجعًا إلى عجزهم عن إدراك فكر *بولطمان* فى شموليته. هذه النتيجة ضمنها *ماكورى* نصه المطول التالى الذى لخص فيه تناقض الطائفتين: المحافظة ، والليبرالية بخصوص موقف *بولطمان* ، والذى يقول:

> "يتضح من سياق سائر الانتقادات التى وجهت إلى بولطمان أنه اتهم بالعديد من الأخطاء الجسيمة. غير أن النتيجة الاجمالية لهذه الانتقادات تبعث على التخبط الشديد ، ليس فقط لأن ما تعتبره طائفة من النقاد فضيلة عند بولطمان ، تعتبره الطائفة الأخرى رذيلة ، بل أيضا لأنه كثيرًا ما يحدث أن توجه له اتهامات متناقضة وهو لا يمكن أن يكون مذنبًا على الصعيدين معًا وفى نفس الوقت. وطالما إننا سوف

---

(٢٠) William Nicholls, Systematic and Philosophical Theology, P.189.

(٢١) John Macquarrie , The Scope of Demythologizing , Bultmann and his Critics, PP.27-32

نتعامل مع النقاد بصورة أكثر تفصيلا فيما بعد ، فسوف أكتفى هنا بسرد بعض أهم صور التناقض بين هؤلاء النقاد بخصوص موقف بولطمان. فعلى صعيد اليمين ، نجد أن هيلموت ثيليك ، الذى يعلق أهمية كبيرة على طابع المرة الواحدة وإلى الأبد فى حادثة المسيح (أى باعتبارها حادثة حدثت مرة واحدة وإلى الأبد ولأجل الكل) ، يتهم بولطمان بتجاهل هذا الطابع ، غير أننا نجد على صعيد اليسار أن فريتز بيورى ، الذى يعتقد أن الوقت قد حان كى تنسى الكنيسة طابع المرة الواحدة وإلى الأبد ، يوجه إلى بولطمان نقدا مناقضا تماما لهذا النقد مؤداه أن بولطمان يستبقى هذا الطابع. وبالإضافة إلى ذلك نجد على صعيد اليمين أن كارل آدم ، الذى يختلف مع اللاهوتيين الراديكاليين ، يتهم بولطمان بتبنى خط اللاهوت الليبرالى حتى نهايته ، غير أننا نجد على صعيد اليسار أن كارل يسبرز ، الذى يختلف مع اللاهوتيين الأرثوزوكس ، يؤكد على أن بولطمان ليس مفكرًا ليبراليا على الإطلاق. أما إميلى برونو فقد توصل إلى نتيجة مؤداها أن ديميثولوجيا بولطمان تجعل البشارة المسيحية بشارة لا شخصية ، وهو يعتبر هذه النتيجة بمثابة حجة قوية ضد الديميثولوجيا ، غير أن اتش. بى. أوين يؤكد بصورة أكثر معقولية على أن بولطمان يبالغ فى تقدير مكانة المواجهة الشخصية على حساب استبعاد أى طريقة من طرق فهم البشارة. إن هذه الأمثلة تكفى للتدليل على مدى التناقض بين النقاد بخصوص موقف بولطمان . ولعل المسألة الوحيدة التى تتضح على الفور من كل ذلك هى استحالة أن يصدق جميع النقاد معًا. ومع ذلك فهم قد يصدقون معًا هذا إذا كان بولطمان يتبنى أفكارا متناقضة."[٢٢]

إن *ماكورى* يستبعد كما هو واضح من النص أن يكون تناقض النقاد مرده إلى تناقض موقف *بولطمان* نفسه ، ومن ثم أحال التناقض إلى النقاد أنفسهم وإلى

---

(٢٢) Ibid., P.30.

عجزهم عن إدراك موقف *بولطمان* فى شموليته. لقد أسقط تهمة التناقض عن *بولطمان* مدعيا أن ما نجده عنده ليس تناقضا وإنما هو مفارقة قد توحى بتناقض ظاهرى ولكنها لا تكشف عن أى تناقض جوهرى فى فكره ، الأمر الذى جعله يلصق تهمة التناقض بالنقاد أنفسهم!!

غير أن السؤال الذى أريد أن أطرحه على *ماكورى* هنا هو: أليس الأرجح والأقرب إلى المعقولية أن يكون العكس هو الصحيح بمعنى أن تناقض النقاد مرده إلى تناقض أساسى لا سبيل إلى رفعه فى موقف *بولطمان* نفسه ؟ إذ كيف يعقل أن يحدث كل هذا التضارب أو التناقض بين النقاد ، وكلهم يدخلون فى زمرة النقاد العباقرة المشهود لهم – أمثال *كارل يسبرز* ، و*كارل بارت* ، و*هيلموت ثيليك* ، و*فريتز بيورى* ، وغيرهم – دون أن يكون هناك ما يبرر ذلك عند *بولطمان* نفسه ؟ إن هذه الدراسة ، هكذا يجب أن أكرر من جديد ، سوف تحاول أن تتخذ موقفًا مناقضًا لهذا الموقف الذى يتخذه *ماكورى* ، أعنى ، سوف تحاول أن تكتشف أن هذا التناقض بين النقاد لا يرجع إلى تناقض النقاد أنفسهم بخصوص موقف *بولطمان* ، كما يدعى *ماكورى* ، وإنما يرجع إلى تناقض موقف *بولطمان* نفسه الأمر الذى يجعل تناقض النقاد لا يخرج عن كونه انعكاسًا لتناقض موقف *بولطمان* نفسه. فموقفه أراه ، وكما سوف تكتشف الدراسة ، يشبه تمامًا موقف *بول تلش* الذى كشفت عنه فى *الكتاب الأول*" أعنى "*خليطا*" من أفكار متناقضة يمكن ردها فى النهاية إلى تناقض رئيسى واحد هو تناقض الإيمان-الإلحاد. هذه هى فى اعتقادى الحقيقة التى يمكنها وحدها أن تبرر ذلك الكم الهائل من الاعتراضات المتضاربة والمتناقضة التى جاءت من اللاهوتيين وغير اللاهوتيين بخصوص موقفه ، والتى وصلت إلى حد اضطرار قساوسة الكنائس الإنجيلية-اللوثرية إلى عقدهم لمؤتمر فى ألمانيا عام ١٩٥٣م بغرض الدعوة إلى التصدى لمشروع *بولطمان* نظرًا لخطورته حتى على الكنيسة نفسها ، وتمخض عن ذلك إصدارهم لبيان مطول هذا نصه :

"لا تخافوا! فأنا البداية والنهاية وأنا الحى ، لقد مت ، وعاينوا فأنا أحيا إلى الأبد ، وأمتلك مفاتيح الموت والجحيم.... هذه هى رسالة هذا الأحد. إنها رسالة فعالة ، رسالة موت وبعث. إن الكنيسة المسيحية هى عبارة عن مجتمع ينتظر ، ينتظر عودة اللورد يسوع المسيح. فكما قام من الموت ، فسوف يعود عودًا مجيدًا كى يحاسب الأحياء والأموات ... ونحن ننتظره مع وعينا بأن كل شيء فى الحياة إلى زوال من أجل أن يسمو بنا فوق هذا العالم الساقط ، الذى لا نجد فيه سَوى المحن والمعاناة. فنحن ننتظر – كما وعد – سماء جديدة وأرضا جديدة يكون فيها الصلاح ! فى هذا يكمن جوهر إيماننا ، يكمن جوهر رسالة الكنيسة. فهذا الإيمان يقوم على حقيقة ، على حقيقة أن يسوع هو الحى ، ورسالة الكنيسة تكمن فى كونها تشهد دومًا على هذا الإيمان ، وتبشر به لكل الأمم عبر سائر العصور بلغتها الخاصة بها وبأنماطها الفكرية التى تخصها.

لقد شهدت السنوات الأخيرة ، ولأسباب وجيهة ، ظهور نوع جديد من القلق فى داخل الكنيسة. فلقد اندفع بعض اللاهوتيين فى جامعاتنا إلى القيام بما يطلقون عليه اسم ديميثولوجيا العهد الجديد ، وذلك من وازع ولعهم بخلق طرق جديدة لتعديل رسالة العهد الجديد حتى تساير العالم المعاصر. ولقد جعلهم هذا العمل معرَّضين لخطر اختزال اجزاء من العهد الجديد ، بل والتخلص منه كلية. وهم قد يكونون على صواب فى إدراكهم الذى مؤداه أن العهد الجديد قد صيغ بلغة وبأنماط فكرية ترجع إلى العصر الذى كتب فيه . غير أنه يتعين علينا أن نتساءل عما إذا كان عملهم هذا لا يفضى إلى إنكار حقائق يشهد عليها الكتاب المقدس.

لقد كانت هناك ضرورة ملحة تدعو إلى دخول الكنيسة فى نقاش مع هؤلاء اللاهوتيين. ومن هذا المنطلق حاول رجال كنائسنا وكلياتنا ومعاهدنا اللاهوتية الدخول فى مناقشات مع ممثلين لهذه المدرسة الفكرية بغرض التأكيد على نقاء العقيدة المسيحية.

غير أن هذا لـم يعـد يجـدى ، ونحـن نهيـب برعايـا الكنيسـة أن يتمسكوا بقوة باعتراف يسوع المسيح ، اللورد الذى تجسَّد ، وصلب ، وقام من الموت ، والذى يحيا ويجلس علـى يميـن الأب ، بأنـه سوف يعـود ثانيـة عـودًا مجيدًا. فلقد جـاء فـى قـانون الإيمـان المسـيحى المنسوب إلى الرسل الإثنى عشر إن الكنيسة هى الشـاهد علـى أفعـال القدرة الإلهية المطلقة فى التاريخ عبر سائر العصور. والكنيسة تقـوم فى كل يوم من أيام الآحاد بإسماع العـالم اعترافهـا بهـذا الإيمـان مـن خلال الصلاة. ولسوف يقوينا قانون الإيمان المسـيحى ويشـجعنا علـى أن نحيا حياتنا فى وسط الكوارث والمحن. ونحـن نضـع أنفسـنا وهـذا القانون على شفاهنا بين يدى الله فى هذا الزمن العصيب. فإذا عشنا ، فنحن نعيش للورد ، وإذا متنا ، فنحن نموت للورد ، ومن ثـم فنحـن للورد سواء عشنا أم متنا. وذلك لأن المسيح مات (صلـب) وقـام ثانيـة من أجل هذه الغاية ، إنهـا الغاية التى مؤداها أنه سـوف يكـون لـورد الأموات والأحياء على حد سواء."[٢٣]

على الرغم من أن البيـان لـم يشـر صراحـة إلـى *بولطمـان* ، إلا أنـه يمكـن القول ، مع *بارتش*[٢٤]، إن هذا البيـان موجـه أولا وقبـل كـل شـىء إلـى هـذا الرجـل بـالذات. والبيـان ربمـا لا يشـير إلـى *بولطمـان* فحسـب ، بـل يشـير أيضـا إلـى كـل المدرسة الفكرية التى ينتمـى إليها أعنـى مدرسـة "*لاهـوت الأزمـة*". فلقـد جـاء فـى البيان صراحة أن نقاش رجال الكنيسة لم يكن مع *بولطمان* فحسب ، بل كان أيضـا مع المدرسة الفكرية التى ينتمى إليها والتى تقـر ، كمـا ذكـرت ، موقـف الإيمـان- الإلحاد. والبيان فى مجمله لم يكن دعوة للدخـول فـى مناقشـات جديـدة مـع ممثلـى هذه المدرسة عامة أو حتى مع *بولطمان* بصفـة خاصـة - فهـذا العمـل أصبـح كمـا يقول النص عملاً لا جدوى منه ولا طائل من ورائه - وإنمـا هـو فـى حقيقـة الأمـر

---

(٢٣) Quoted from, Hans-Werner Bartsch, The Present State of the Debate (1954), in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.2, PP.1-2.

(٢٤) Ibid., P.2.

دعوة إلى الحرب على *بولطمان* بالذات لأن البيان يدعو إلى التمسك بشدة بما يدعو *بولطمان* ، كما سوف نرى تفصيلا فيما بعد ، إلى التخلص منه أعنى الحقيقة التاريخية لـ *يسوع* الناصرة ، والعود الثانى للمسيح ، وقيامه من بين الأموات ، على سبيل المثال لا الحصر. أضف إلى ذلك أن البيان قد أفصح أيضا عن القلق والمخاوف التى يثيرها مشروع *بولطمان* لكونه جعل *بولطمان* معرضًا ليس فقط ، وكما يقول البيان ، لخطر اختزال بعض أجزاء من العهد الجديد ، بل أيضا ، وكما سوف نكتشف فى هذه الدراسة ، لحتمية التخلص منه كلية من خلال تحويله إلى فلسفة وجود معادلة تماما لفلسفة هيدجر التى لا تخرج فى نهاية المطاف عن كونها فلسفة إلحادية فى جوهرها وصميمها ، وذلك حتى تتماشى حقًا مع عقل "*الإنسان المعاصر*" الذى يجده *بولطمان* الملحد ، كما سوف نكتشف من خلال هذه الدراسة ، "*إنسانا*" لم يعد بإمكانه قبول ميثولوجيا العهد الجديد ولا حتى *الكيريجما* Kerygma– أعنى وكما سوف يتضح بالتفصيل فيما بعد كلمة الله المبشرة إلى البشر من خلال حادثة أو فعل الله فى المسيح والتى جاءت فى الكتاب المقدس – التى يجدها *بولطمان* كامنة خلف اللغة المجازية والتصويرية التى صيغت بها هذه الميثولوجيا !! وأمام كل ذلك لا أملك إلا أن أطرح على *ماكورى* نفس السؤال من جديد: أليس الاحتمال الأقرب إلى الصدق يكمن فى أن كل المخاوف والشكوك التى يثيرها مشروع *بولطمان* بين رجال اللاهوت راجعة فى حقيقة الأمر إلى وجود أشياء سلبية كامنة فى موقف هذا الرجل ؟ إننى أعى احتمالية أن يكون سائر المؤتمرين قد جانبهم الصواب فيما ذهبوا إليه ، خاصة وأن التاريخ نفسه كان ولا يزال وربما سيظل يشهد على ارتكاب الكثير من الفظائع التى تصل فى أغلب الأحيان إلى حد الاضطهاد والقتل أو سفك دماء أبرياء تتلخص كل جريمتهم فى كونهم يجهرون بآراء ومعتقدات تكون أرقى وأفضل وأدق وأصدق من تلك التى تكون سائدة – وكثيرًا ما يحدث الاقتناع بها ولكن بعد فوات الأوان!! غير أن هذا لا يجب أن يمنعنا أيضًا وفى نفس الوقت من إقرار أن

اعتراضات اللاهوتيين على *بولطمان* لها ما يبررها عند *بولطمان* نفسه - بغض النظر عمًا إذا كان *بولطمان* على صواب فيما ذهب إليه أم لا ، ورغما أيضًا عن الحقيقة التى مؤداها أن سائر المخاوف تفشل فى إدراك موقف *بولطمان* فى شموليته أعنى باعتباره ، وكما سوف تكتشف الدراسة ، موقفًا منقسمًا إلى كم لا حصر له من المتناقضات التى يمكن أن ترد فى النهاية إلى تناقض الإيمان-الإلحاد.[٢٥] هذا يعنى ، بتعبير آخر ، أن هذه الدراسة سوف تبحر فى اتجاه معاكس تمامًا للاتجاه الذى أبحر فيه *ماكورى* ، محاولة إثبات أن تناقض النقاد مرده فى حقيقة الأمر إلى تناقض موقف *بولطمان* نفسه.

بهذه الكلمات نكون قد وصلنا إلى نهاية تقديمنا لهذه الدراسة ، ولكى نضع أيدينا على الإرهاصات الأولى التى تنبئ عن وجود نزعة إلحادية مبكرة عند *بولطمان* تطورت مع تطوره الحياتى-الفكرى يتعين علينا إلقاء إطلالة على سيرته الذاتية.

---

(٢٥)إن تبريرى لموقف *بولطمان* هنا لا علاقة له على الإطلاق بالحكم المتعلق بما إذا كان *بولطمان* على صواب فيما يذهب إليه أم لا. فمثل هذا الحكم غير وارد هنا على الإطلاق لأن الغاية الأساسية تكمن هنا فى محاولة اكتشاف أن موقف *بولطمان* لا يخرج عن كونه موقفًا إلحاديا يلبس ثوبًا ايمانيًا الأمر الذى يجعل مخاوف اللاهوتيين تجاه ما يفعله *بولطمان* مخاوفا حقيقية وليست مجرد انطباعات خاطئة على غرار ما يدعى *ماكورى* .

(٣)

السيرة الذاتية

ولد *رودلف بولطمان* فى العشرين من أغسطس عام ١٨٨٤م ، فى *"ويفلستيد"* التى كانت آنذاك الإمارة الكبرى لمقاطعة *"أولدنبرج"* الألمانية. و*بولطمان* نفسه يخبرنا فى سيرته الذاتية أنه ينحدر فى الأصل من أسرة متدينة. فلقد كان أبوه *آرثر بولطمان"* – الذى ينحدر بدوره ، وكما يقول *بولطمان* ، *"من أسرة قروية كانت تمتلك مزرعة فى مقاطعة بريمن"*[٢٦]– راهبا إنجيليا لوثريًا ، كما كان جده من ناحية أبيه (الذى ولد فى مدينة *فريتوين* فى *سيراليون* فى غرب أفريقيا) مبشرًا دينيًا ، فى حين كان جده من ناحية أمه راهبًا فى *"بادن"*[٢٧] .

ولقد قضى *رودلف* السنوات الأولى من حياته فى ألمانيا ، والتحق منذ عام ١٨٩٢م وحتى عام ١٨٩٥م بالمدرسة الابتدائية فى *"راستيد"* التى انتقل إليها بحكم انتقال والده. ومنذ عام ١٨٩٥م وحتى عام ١٩٠٣م التحق *بولطمان* " *بالجيمنازيوم للإنسانيات*" فى *"أولدنبرج"* التى انتقل إليها منذ عام ١٨٩٧م على إثر انتقال والده إليها للعمل كراهب فى كنيسة *"لامبرتى"*. وهو يخبرنا بأن الفترة المبكرة من حياته سواء التى قضاها فى المدرسة الابتدائية أو فى *" الجيمنازيوم"* كانت فترة حافلة بتنوع فريد فى الاهتمامات. *"فبينما كنت ملتحقًا بالجيمنازيوم"* ، هكذا يخبرنا هو ، *"كنت مهتمًا بصفة خاصة ، إلى جانب اهتمامى بدراسة الدين ، بدراسة الإغريق اليونان وتاريخ الأدب الألمانى. هذا بالإضافة إلى أننى كنت شغوفًا بارتياد المسارح وحضور الحفلات الموسيقية* ."[٢٨]

---

(٢٦) Rudolf Bultmann, Autobiographical Reflections (1956), in Existence and Faith, Shorter Writings of Rudolf Bultmann, P.283, Selected, Translated, and Introduced by Schubert M. Ogden, Living Age Books, New York, 1962.

(٢٧) Ibid., Loc. cit.

(٢٨) Ibid., Loc. cit.

وفى عام ١٩٠٣م اجتاز رودلف الامتحان النهائى "*للجيمنازيوم*"، ثم بدأ فى أعقاب ذلك مباشرة فى دراسة اللاهوت فى "*توبنجن*". "*وبعد الدراسة هناك لمدة ثلاثة فصول دراسية ذهبت*"، هكذا يقول *بولطمان*، "*إلى برلين للدراسة لمدة فصلين دراسيين، ثم ذهبت بعدئذ إلى ماربورج للدراسة لمدة فصلين دراسيين آخرين*."[٢٩] والشيء الجدير بالذكر هنا هو ان اهتمامات *بولطمان* حتى فى تلك الفترة لم تكن مقصورة على الاهتمامات اللاهوتية وحدها. "*فإلى جانب مداومتى على محاضرات اللاهوت*"، هكذا يخبرنا هو، "*كنت أداوم أيضًا على حضور محاضرات فى الفلسفة والتاريخ*."[٣٠] غير أن هذه الاهتمامات لم تكن تمثل كل ما كان يهتم به *بولطمان* فى تلك المرحلة من حياته. فلقد حرص أيضا على المداومة على الاستمتاع بالحفلات الموسيقية الصاخبة وارتياد المسارح وغيرها. هذا الاستمتاع وصل إلى ذروته فى "*برلين*" إبان إقامته فيها. "*ففى برلين بالذات*"، هكذا يخبرنا هو، "*استمتعت بالمسارح والحفلات الموسيقية والمتاحف*."[٣١]

وفى عام ١٩٠٧م اجتاز *رودلف* أول امتحان لاهوتى له *أمام* "*المجلس الكنسى الأعلى*" فى *أولدنبرج*، "*ونظرًا للحاجة إلى المال، فقد عملت هناك فى وظيفة مدرس فى الجيمنازيوم لمدة عام واحد وذلك فى الفترة من عام ١٩٠٦م حتى عام ١٩٠٧م*."[٣٢] وفى خريف عام ١٩٠٧م حصل *رودلف* على منحة دراسية للدراسة فى *ماربورج*. وهو يخبرنا أن هذه المنحة قد سهلت له كثيرًا الحصول على درجة الدكتوراه والتأهل للعمل كمحاضر فى مجال العهد الجديد. وفى عام ١٩١٠م منح *بولطمان* درجة "*الليسانس* ***Licentiate***"[٣٣] فى اللاهوت بعد كتابة رسالة فى موضوع من اقتراح "*يوهانز ويس*" هو "*أسلوب تبشير بولس والخطابة*

---

(٢٩) Ibid., Loc.cit.

(٣٠) Ibid., PP. 283-284.

(٣١) Ibid., P. 284.

(٣٢) Ibid., Loc.cit.

(٣٣) "هى شهادة أدنى من الدكتوراه تمنحها بعض الجامعات الأوربية". The New Hamlyn Encyclopedic World Dictionary, P.960, Golden Press, London, 1971.

الكلبية–الرواقية الساخرة." وبعد الانتهاء من إعداد رسالة الدكتوراه عام ١٩١٢م – فى موضوع " *تأويل تيودور الموبستى*" الذى اقترحه عليه فى الأصل "*أدولف جوليشر*" – عمل *بولطمان* " *كمحاضر فى مجال العهد الجديد فى ماربورج التى اضطر إلى تركها فى خريف عام ١٩١٦م.*"[٣٤] ففى خريف هذا العام دعى إلى "*بريسلو*" للعمل استاذًا مساعدًا حتى عام ١٩٢٠م . وفى تلك الفترة ، التى شهدت قيام الحرب العالمية الأولى ، تزوج *بولطمان* وأنجب أول طفلتين له. وهو يخبرنا بأن آخر عامين فى الحرب العالمية الأولى والأعوام التالية لهما كانت أعوامًا عصيبة بالنسبة له حيث شهدت تعرضه للعديد من صور البؤس والحرمان ، هذا بالإضافة إلى أن عام ١٩١٧م بالذات قد شهد ، كما يخبرنا هو ، مصرع أخيه الأصغر فى فرنسا. غير أن هذه الفترة لم تكن كلها عصيبة بالنسبة له. فلقد تخللتها فترات تمكن فيها من تكوين العديد من الصداقات التى ساعدته كثيرًا فى التغلب على بعض مصاعب تلك الفترة. أضف إلى ذلك أن هذه الفترة نفسها – فترة إقامته فى *بروسلو* – وأكبت كتابته لعمله الشهير المسمى "*تاريخ تراث العهد الجديد*" الذى نشر عام ١٩٢١م.

أما فى عام ١٩٢٠م فقد دعى إلى "*جيبسين*" للعمل فى وظيفة أستاذ خلفا للأستاذ "*ولهلم بوزيه*." وهو يعتبر السنوات التى قضاها فى "*جيبسين*" من بين السنوات التى كانت ممتعة بالنسبة له. فهناك استطاع تكوين العديد من الصداقات *ليس فقط مع أولئك الذين ينتمون إلى كليته اللاهوتية ، بل أيضًا مع سائر الزملاء فى الجامعة.*"[٣٥] ولقد بلغ حبه لهذه الفترة التى قضاها فى "*جيبسين*" حدًا جعله يعتقد أنه لن يستطيع ترك هذه الجامعة ، هذا على الرغم من أن *بولطمان* كان متيقنًا أيضًا وفى نفس الوقت أنه لن يستطيع رفض دعوة جامعة "*ماربورج*" لو وجهت إليه، وذلك لأنه كان يعتبرها " *وطنه العلمى*" ، إن صح التعبير – وهذا هو ما حدث بالفعل. فلقد دعته الجامعة فى خريف عام ١٩٢١م للعمل فيها خلفًا للأستاذ

---

(٣٤) Rudolf Bultmann, Autobiographical Reflections , in Existence and Faith, Shorter Writings of Rudolf Bultmann, P.284.

(٣٥) Ibid., P.285.

"*ولهلم هيتموللر*". ولم يستطع *بولطمان* رفض الدعوة . فانتقل إليها ولم يبرحها منذ ذلك الحين . لقد رفض حتى الدعوة التى وجهتها إليه جامعة "*ليبزج*" فى عام ١٩٣٠م ، مفضلاً البقاء فى *ماربورج* حتى بلوغ سن التقاعد عن التدريس الجامعى عام ١٩٥١م[٣٦]، وإن كان ذلك لم يمنعه من ممارسة عمله اللاهوتى الذى ظل يزاوله إلى أن وافته المنية فى يوليو عام ١٩٧٦م.

هذا لا يعنى أن السنوات التى قضاها *بولطمان* فى *ماربورج* كانت كلها سهلة ميسورة بالنسبة له. فهو يذكرنا بأن "*ماربورج*" قد شهدت أعواما مليئة بالكوارث والمحن فى أعقاب تغير الأوضاع السياسية واندلاع الحرب العالمية الثانية فى عام ١٩٣٩م . كما يخبرنا أيضًا بأن ظروف حياته نفسها لم تأخذ فى التحسن التدريجى إلا فى العشرينات ، التى شهدت مولد ابنته الثالثة فى عام ١٩٢٤م. ففى تلك الأثناء كان *بولطمان* قانعًا تمامًا بالعمل مع مجموعة من الطلاب كانت لا تزال تؤمن بمبادئ "*منظمة الشباب*" التى أسست فى ألمانيا منذ بداية القرن العشرين. غير أن هذه السنوات ، هكذا يضيف *بولطمان* ، قد أعقبتها سنوات أخرى فرض فيها نظام *هتلر* ، بكل ما لديه من وسائل للقهر والقمع والموت ، نفسه على الساحة ، الأمر الذى أدى إلى تسمم الحياة فى المجتمع بصفة عامة وفى الجامعة بصفة خاصة بانعدام الثقة والتشهير والقذف بالاتهامات.[٣٧] ومن ثم لم يتمكن *بولطمان* من الاستمتاع بتبادل الانفتاح أو التلاقح الثقافى وما يترتب عليه من تطور فكرى إلا من خلال دائرة صغيرة من المعارف كانت تشاركه نفس العقلية ، خاصة وأن العديد من الأصدقاء اليهود الذين كانوا يشاركونه هذه المتعة كانوا قد أجبروا على الهجرة. هنا يعترف *بولطمان* أنه على الرغم من أن حكم النازى قد جلب معه كافة صور الرعب والهلع والفزع ، إلا *أن هذا الفزع لم يمتد إلينا بصورة حقيقية إلا فى أثناء الحرب التى مات فيها آخر*

---

(٣٦) Ibid., Loc.cit.

(٣٧) Ibid., Loc.cit.

أخوتى الذى كان باقيًا على قيد الحياة فى معسكرات الاعتقال."[٣٨] حتى سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية لم تكن ميسورة بالنسبة لـ *بولطمان* هذا على الرغم من أنه يعترف أيضًا "*بأن حاجتنا المادية تحسنت كثيرًا بفضل المعونات والهدايا التى أرسلت لنا (أى لكل الألمان فى اعقاب نكبة الحرب) من الخارج.*"[٣٩] فتغير الأوضاع السياسية بعد عام ١٩٤٥م قد جلب معه همومًا جديدة فضل *بولطمان* عدم الحديث عنها بسبب رفضه "*المشاركة فى الأمور السياسية سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة.*"[٤٠]

هذا فيما يتعلق بالتدرج الحياتى والعلمى والوظيفى لـ *بولطمان* ، أما فيما يتعلق بأولئك الذين تأثر بهم عبر مراحل هذا التدرج فيمكن تقسيمهم إلى مجموعتين أساسيتين إحداهما تخص المرحلة التى تبدأ مع بداية حياته وتنتهى بحصوله على درجة الدكتوراه فى عام ١٩١٢م والتى يمكن أن تسمى باسم مرحلة التحصيل والطلب ، والأخرى تخص مرحلة النضوج والازدهار والتى يمكن التأريخ لها تجاوزًا بالفترة التى تبدأ بعد حصوله على درجة الدكتوراه وتنتهى بنهاية حياته الفيزيقية نفسها. والمرحلة الأولى ، التى قضاها *بولطمان* ، كما يخبرنا هو، متنقلاً بين العديد من المدن الألمانية طلبًا للعلم ، تأثر فيها بالعديد من اللاهوتيين المدرسيين الذين تتلمذ عليهم ، والذين أحصى هو نفسه أشهرهم فى عبارته التالية التى تقول :

> " فى توبنجن ، كان المؤرخ الكنسى كارل موللر ، وفى برلين كان مدرس العهد القديم هيرمان جنكل ومؤرخ العقيدة أدولف هارناك ، وفى ماربورج كان مدرس العهد الجديد أدولف هيليشر واللاهوتى النسقى ولهلم هيرمان ، بالإضافة إلى مدرس العهد الجديد يوهانز

---

(٣٨) Ibid., Loc.cit.

(٣٩) Ibid., Loc.cit.

(٤٠) Ibid., P.286.

ويس الذى شجعني على إعداد نفسى لدرجة الدكتوراه والتأهل كمحاضر في مجال العهد الجديد." [41]

أما المرحلة الثانية - مرحلة النضوج والازدهار - فقد تأثر فيها *بولطمان* بالعديد من المفكرين من مختلف الطوائف والاتجاهات. وعلى الرغم من أن المصادر التى أثرت فى *بولطمان* فى هذه الفترة كانت عديدة ومتنوعة ، إلا أنه يمكن حصر أهمها فى مصدرين أساسيين أحدهما لاهوتى ويعد امتدادًا للتيارات اللاهوتية السابقة التى تأثر بها فى مرحلته المبكرة ، والآخر فلسفى دنيوى يرتد فى النهاية إلى فلسفة هيدجر الوجودية المبكرة التى عرضها فى كتابه" *الوجود والزمان*" على وجه التحديد. والتأثير اللاهوتى انقسم بدوره إلى قسمين أحدهما جاء من اللاهوت الليبرالى أو لاهوت الحداثة الديالكتيكى ، والآخر جاء من اللاهوت المحافظ التقليدى. ولقد لخص *بولطمان* نفسه أهم من تأثر بهم فى تلك الفترة نذكر منهم ، على سبيل المثال لا الحصر ، مدرس *العهد الجديد هانز فون سودين* ، *ومدرس العهد القديم جوستاف هولشر* ، *وولتر باومجارتن* ، بالإضافة *إلى مدرس العهد الجديد هينرش شيلر* ، *وجنثر بورنكام* ، وغيرهم.[42]

غير أن تأثير كل هؤلاء اللاهوتيين على *بولطمان* لا يعد شيئا يذكر مقارنة بذلك التأثير الذى جاء من الفلسفة الدنيوية التى اعتبرها صاحبة التأثير الحاسم عليه ، والتى ترد ، كما ذكرت ، إلى فلسفة هيدجر التى عرضها فى "*الوجود والزمان*" الذى نشر عام ١٩٢٧م. والتساؤل الذى يطرح نفسه على الفور يجب أن يكون تساؤلاً عن السبب الذى جعله يعترف هكذا بأن هذه الفلسفة هى صاحبة التأثير الحاسم عليه." [43] هنا وهنا فقط نضع أيدينا على المفتاح الذى يمكنه أن يفسر بالنسبة لنا تطوره الحياتي-الفكرى فى مجمله . فهذه الفلسفة تعد صاحبة

---

(٤١) Ibid., P.284.

(٤٢) Ibid., PP.286-287.

(٤٣) Ibid., P.288.

التأثير الحاسم عليه ؛ لأنه وجد فيها ما كان يعمل فى داخله منذ البداية ويريد التنفيس عنه فى أى صورة من الصور دون أن يرتاب فى أمره أحد أعنى موقف الإيمان-الإلحاد. هذا وحده هو الذى يفسر السر فى تحمسه الشديد لهذه الفلسفة منذ أن تعرف عليها لأول مرة من خلال *مارتن هيدجر* زميله فى "*ماربورج*". لقد تلقف منه هذه الفلسفة لأنه وجد فيها ضالته التى طال انتظاره لها. لقد وجد فيها الستار الذى يمكنه من بث نزعته الإلحادية الخفية فى موقفه الإيمانى العلنى ، والتى لا يستطيع نشرها على الملأ خاصة وأنه يزعم أنه ينتمى إلى اللاهوت المسيحى. لقد تلقف هذه الفلسفة باعتبارها الهبة التى طالما حلم بها وتاق إليها بعد سنوات طويلة عاشها فى بؤس وحرمان واصطبغت بمرارة فقده أشقائه وأصدقائه الذين سقطوا الواحد تلو الآخر ضحايا لدعاوى سياسية (النازية) فارغة تخلط السياسة بالدين أو الدين بالسياسة. لقد أفرغ فى هذه الفلسفة مرارة كل هذه السنوات ، ربما على غرار ما فعل والد *كيركيجورد* الذى لعن الرب على الرابية الشهيرة التى طالما حدثنا عنها *كيركيجورد* الفيلسوف والابن ، بعدما ذاق شظف العيش ومرارة الحياة وبؤسها وأوضاعها المقلوبة وضاق ذرعا بها.

صحيح أن *بولطمان* يصرح فى العلن *بأنه "عندما اشتغل مارتن هيدجر بالتدريس فى ماربورج من عام ١٩٢٢م حتى عام ١٩٢٨م سرعان ما دخلت فى مناقشات معه*."[٤٤] وصحيح أيضًا أنه يشيع فى العلن "*أن عمل الفلسفة الوجودية الذى أصبحت أعرفه من خلال مناقشاتى مع مارتن هيدجر ، صار يتمتع بأهمية حاسمة بالنسبة لى ، لأننى وجدت فيه المفاهيم التى جعلت بإمكانى الحديث بشكل مناسب عن الوجود الإنسانى ، ومن ثم عن وجود المؤمن*."[٤٥] غير أن حقيقة الأمر أجدها مناقضة تمامًا لما يصرح به هنا فى العلن ، وذلك لأننى أجد وراء تحمسه العلنى لفلسفة هيدجر الوجودية دافعًا إلحاديا خفيًا لم يصرح به علنًا ربما تجنبًا

---

(٤٤) Ibid., P.286.

(٤٥) Ibid., P.288.

لغضبة اللاهوت الذى يزعم أنه ينتمى إليه. لقد وجد فيها نقيضه الإلحادى الذى كان يعايشه منذ البداية ، إلى جانب النقيض الإيمانى العلنى ، الأمر الذى ترتب عليه تطبيق *بولطمان* لمشروعه "*الدى-ميثولوجى*" بطريقتين متناقضتين إحداهما علنية إيمانية ، والأخرى خفية إلحادية. ولما كان هذا التطبيق المزدوج أو المتناقض للمشروع هو التطبيق الذى سوف تأخذ هذه الدراسة على عاتقها مهمة الكشف عنه فى أقسامها التالية ، فسوف أكتفى هنا بتبرير حقيقة معايشة بولطمان لهذا التناقض من الزاوية التى تهمنا هنا ، أعنى ، من زاوية سيرته الذاتية أو تطوره الحياتى-الفكرى. وهنا لا أملك إلا أن احتكم إلى تنويهه التالىالذى ساقة فى سياق وصفه لسيرته الذاتية والذى يقول : "*لقد عشت بصفة شخصية بين تقلبات هامة فى كل من تاريخ اللاهوت المعاصر ، وتاريخ الفلسفة المعاصرة - تقلبات سارت جنبًا إلى جنب فى خط متواز عجيب.*"[٤٦] فهذه العبارة بالذّات تعد فى اعتقادى خير شاهد على معايشة *بولطمان* عبر تطوره الحياتى- الفكرى لنوعين من التقلبات أحدهما حدث فى محيط اللاهوت المعاصر ، والآخر حدث فى محيط الفلسفة المعاصرة. وإذا كان التقلب الذى حدث فى محيط الفلسفة المعاصرة لن يخرج فى حقيقة الأمر عن كونه التقلب الإلحادى الذى شهد انهيار وسقوط "*المطلق*" فى كافة صوره وأشكاله ، وذلك على نحو ما جاء فى الفلسفات المعاصرة كالفلسفة الوجودية ؛ باعتبارها مرادفة للإلحاد ، والفلسفة الوضعية المنطقية ، والفلسفة البراجماتية ، والفلسفة التحليلية ، وغيرها من الفلسفات المعاصرة التى تتفق جميعها على انهيار "*المطلق*" وعلى نسبية سائر الأشياء وعلى اعتبار الإنسان وحده "*مقياس سائر الأشياء*" ، وإذا كان التقلب الذى حدث فى محيط اللاهوت المعاصر لن يخرج فى حقيقة الأمر عن كونه رد الفعل اللاهوتى تجاه هذه التقلبات الدنيوية أو بالأحرى الإلحادية ، فإننا نكون فى موقف يسمح لنا بالتأكيد على أن *بولطمان* قد عايش منذ البداية التقلب أو النقيض الإلحادى ، إلى جانب

---

(٤٦) Ibid., P.287.

معايشته للتقلب أو النقيض الإيمانى. هنا وهنا فقط نكون قد تقدمنا خطوة جديدة نحو تبرير دعوانا بأن تناقض النقاد بخصوص موقف *بولطمان* ليس مرده ، وكما يزعم *ماكورى* ، إلى تناقض النقاد أنفسهم ، وإنما مرده فى حقيقة الأمر إلى تناقض موقف *بولطمان* نفسه . فهو عايش هذا التناقض بكافة معانيه عبر تطوره الحياتى-الفكرى ، الأمر الذى يقطع بأن فكره - الذى هو حياته أيضًا ، مثله فى ذلك مثل أى وجودى آخر كما سوف نرى - لن يخرج عن كونه "*خليطًا*" من أفكار متناقضة يمكن ردها فى نهاية المطاف إلى تناقض الإيمان - الإلحاد.

غير أن التبرير الكامل لدعوانا هذه لن يحدث إلا إذا اكتشفنا النتيجة الحتمية التى أجدها مترتبة بالضرورة على هذا الموقف أعنى تطبيقه لمشروعه "*الدى-ميثولوجى*" بطريقتين متناقضتين إحداهما إيمانية علنية ، والأخرى إلحادية خفية. ففى هذه الحالة وحدها سوف نكون حقًا فى موقف يسمح لنا بأن نجزم بما لايدع مجالاً للشك أن موقف *بولطمان* لا يخرج حقًا عن كونه موقفاً متناقضًا فى جوهره وصميمه على نحو يمكن رده فى مجمله وفى نهاية المطاف إلى تناقض الإيمان - الإلحاد. هذا ما سوف تأخذه الدراسة على عاتقها فى أقسامها التالية. والاستراتيجية التى سوف تتبع هنا هى نفس الاستراتيجية التى اتبعت فى "*الكتاب الأول*" أعنى سوف أبدأ بتناول الجانب الإيمانى للمشروع لكونه الجانب العلنى أو المباشر - وليس الأهم - عنده .

(٤)

الديميثولوجيا والتطبيق الإيماني

أو مرحلة الهدم

لقد ذكرت في المقدمة أن الهدف الرئيسي لهذا الكتاب - بجزئيه - يتمثل في محاولة اكتشاف أن مشروع *بولطمان* "*الدي-ميثولوجي*" ينطوي على بعدين رئيسيين (اقترحت تسمية أحدهما باسم البعد "*النظري*" ، وتسمية الآخر باسم البعد *العملي*") وأن كل بعد منهما ينطوي بدوره على جانبين أحدهما إيماني علني ، والآخر إلحادي خفي. ولكي تتحقق هذه المهمة قمت ، كما ذكرت ، بتقسيم الكتاب إلى جزئين أحدهما هو الجزء الذي نحن بصدده والذي يستقل بمهمة الكشف عن البعد "*النظري*" للمشروع في جانبيه الإيماني ، والإلحادي ، والآخر هو الجزء الثاني الذي سوف يصدر في وقت لاحق والذي سوف يخصص للكشف عن الجانب الإلحادي الذي أجده كامنًا في الجانب الإيماني للبعد "*العملي*" للمشروع. غير أن السؤال الذي يجب أن يطرح نفسه هنا ، توخيًا للوضوح والدقة، لا بد وأن يكون سؤالاً عما نقصده بالتحديد بالبعدين: "*النظري*" و"*العملي*" للمشروع . والإجابة على هذا السؤال في غاية البساطة . فالمقصود بالبعد النظري هو ذلك البعد الذي سوف نجد *بولطمان* يحاول من خلاله صياغة موقفه صياغة نظرية خالصة ، أعني، بدون أي تطبيق عملي سواء على نصوص "*العهد الجديد*" أو حتى على فلسفة *مارتن* هيدجر التي سوف نجدها تشكل جوهر مشروعه في شموليته . أما المقصود بالبعد العملي فهو ذلك البعد الذي سوف نجد *بولطمان* ينتقل فيه من النظر إلى العمل ، أعني ، إلى حيث تطبيق الأفكار النظرية لمشروعه على نصوص "*العهد الجديد*" مستعينا في ذلك بفلسفة هيدجر الوجودية التي عرضها في كتابه "*الوجود والزمان*". هذه القسمة للمشروع إلى بعد نظري ، وبعد

عملى هى قسمة لم يقم بها *بولطمان* نفسه ، كما لم يتعرض لها أحد من قبل . إنها محاولة من جانب المؤلف لا يقصد من ورائها سوى تبسيط موقف *بولطمان* المعقد وجعله أكثر قابلية للفهم ، بدون طمس أو إخفاء أى حقيقة من الحقائق التى تشكل مشروعه .

فى ضوء ذلك تكون المهمة التالية الملقاة على عاتق هذه الدراسة التى تستقل بالبعد النظرى لمشروع *بولطمان* متمثلة فى محاولة اكتشاف أن موقف النصف ، والنصف ، النقيض ، والنقيض ، الإيمان-الإلحاد قد ساق *بولطمان* إلى تطبيق مشروعه "*الدى-ميثولوجى*" فى بعده النظرى بطريقتين متناقضتين إحداهما إيمانية مباشرة أو علنية وسوف نتعامل معها الآن ، والأخرى إلحادية خفية سوف نرجئ الكشف عنها إلى حين الانتهاء من الجانب الإيمانى.

ونقطة البدء هنا يجب أن تنطلق من حقيقة مؤدَّاها أن التطبيق الإيمانى لمشروع *بولطمان "الدى-ميثولوجى"* فى جانبه النظرى يقترح إمكانية تقسيم هذا التطبيق إلى مرحلتين إحداهما "*نقدية*" أو "*سلبية*" ، والأخرى "*إيجابية*" أو *تأويلية*". والمرحلة الأولى هى المرحلة التى يكون فيها المشروع عبارة عن نقد لميثولوجيا "*العهد الجديد*" لكونها تتحدث ، من ناحية ، عن رؤية ميثولوجية فى العالم عفا عليها الزمن ولم تعد مقبولة بالنسبة " *للإنسان المعاصر*" الذى أصبح يقر رؤية موضوعية أو علمية فى العالم يجدها أكثر انطباقًا على الحقائق وتدحض الرؤية الميثولوجية من كافة الاعتبارات ، ولكونها تخفى خلف لغتها المجازية ، ومن الناحية الأخرى ، ذلك المقصد الحقيقى للأسطورة الذى يصر *بولطمان* على ضرورة الكشف عنه من خلال إعادة تأويلها ، والذى يمكن أن يكون مقبولاً حتى بالنسبة *للإنسان المعاصر*" اللا-ميثولوجى.

أما المرحلة الثانية فهى المرحلة التى ينتقل فيها المشروع من مرحلة النقد - أو الهدم ، إن صح التعبير - إلى مرحلة البناء أعنى إلى حيث جعل المشروع عبارة عن إعادة تأويل أو تفسير للميثولوجيا تفسيرًا وجوديًا يحرر

المقصد الحقيقى للأسطورة الكامن خلف لغتهـا المجازية ، والذى يمكن أن يكون مفهومًا حتى بالنسبة *للإنسان المعاصر*" ، والمتمثل فى أن الأسطورة تتحدث أساسًا عن إمكانية للوجود الإنسانى الأصيل أو الفريد ، عن فهم-ذاتى فريد لوجود المرء يتعين عليه أن يتخذ قرارًا بشأن قبوله أو عدم قبوله. من هذا الاعتبار يكون منهج *بولطمان* شبيهًا ، من بعض الاعتبارات على الأقل ، بالمنهج *الديكارتى* المعروف بالشك الإيجابى الذى *"يهدم"* لا لمجرد الهدم فى ذاته بل من أجل إعادة البناء ، والذى يتلخص فى كونه شكًا منهجيًا يهدف إلى الوصول إلى اليقين. *فالديميثولوجيا*" – أو إعادة التأويل تأويلاً وجوديًا – الإيمانية لا تنقد نقدًا هدامًا ، وإنما تنقد من أجل إعادة البناء أعنى من أجل إعادة تأويل ميثولوجيا العهد الجديد تأويلاً وجوديًا يجسد المعنى الأعمق الذى طمسته اللغة المجازية الحرفية لهذه الميثولوجيا. هذه القسمة *"للديميثولوجيا"* الإيمانية إلى مرحلتين إحداهما نقدية سلبية ، والأخرى إيجابية تأويلية هى قسمة أشار إليها بولطمان نفسه فى عبارته التالية التى تقول :

> "إن الديميثولوجيا تكون ، من الناحية السلبية ، عبارة عن نقد للرؤية الأسطورية فى العالم طالما أن هذه الرؤية تخفى المقصد الحقيقى للأسطورة . وتكون ، من الناحية الإيجابية ، عبارة عن تفسير أو تأويل وجودى ، طالما أنها تسعى إلى إيضاح أن المقصد الحقيقى للأسطورة هو الحديث عن وجود إنسانى."[٤٧]

> (N)egatively, demythologizing is criticism of the mythical world picture insofar as it conceals the real intention of myth. Positively, demythologizing is existential interpretation, in that it seeks to make

---

(٤٧) Rudolf Bultmann, On The Problem of Demgthologizing (1952), in Rudolf Bultmann, New Testament And Mythology And Other Basic Writings, P.99, Selected, Edited, And Translated by Schubert M. Ogden, Fortress Press, Philadelphia, 1984.

clear the intention of myth to talk about human existence.

والمرحلة النقدية – أو السلبية – عند *بولطمان* ترتكز على معيارين رئيسيين. الأول هو معيارالرؤية الموضوعية فى العالم التى يقول بها العلم الطبيعى المعاصر الذى بدأ أول ما بدأ فى بلاد اليونان القديمة واستمر حتى وقتنا هذا ، والذى يقوم على مبدأ العلية أو السببية الطبيعية التى ترفض أى تدخل خارق للطبيعة ، إلهيًا كان أم شيطانيًا ، فى مجرى العالم أو التاريخ أو حتى فى الحياة الباطنية للأفراد ، والذى باستطاعته أن يشيد نوعًا من الأنثروبولوجيا تقوم على دراسة الإنسان دراسة موضوعية بحتة تستخدم فيها نفس المناهج العلمية المطبقة على الظواهر الطبيعية ، باعتبار أن الإنسان نفسه لن يخرج فى نهاية المطاف عن كونه ظاهرة من هذه الظواهر.

أما المعيار الثانى فيقوم على ما يطلق عليه *بولطمان* اسم "*فهم الإنسان المعاصر لذاته*" ، ذلك الفهم الذى أعطى له مع الوجود ذاته ، ويستطيع بمقتضاه أن يشيد نوعًا آخرًا من الأنثروبولوجيا يختلف تمامًا عن النوع السابق من حيث كونه يقوم على فهم الإنسان لنفسه فى وجوده ، باعتباره نقطة الانطلاق نحو فهم وجود الإنسان عامة. هذا يعنى ، بتعبير آخر ، أن هذه الأنثروبولوجيا لا تدرس الإنسان دراسة موضوعية خالصة أعنى باعتباره مجرد ظاهرة من ظواهر الطبيعة، فالإنسان يصبح بالنسبة لها الذات العارفة والموضوع القابل لأن يعرف معا وفى نفس الوقت ، الأمر الذى يجعل المنهج المستخدم هنا هو المنهج القائم على الخبرة أو التجربة المباشرة أو على مشاركة الذات العارفة فى موضوع المعرفة مشاركة مباشرة ، وليس المنهج الموضوعى البحت الذى هو منهج النوع الأول من الأنثروبولوجيا. فمن خلال فهم الإنسان لنفسه فى وجوده يستطيع الإنسان أن يقدم نوعًا من الأنثروبولوجيا ترتكز أساسًا على فهمه الذاتى الحيادى لمعنى الوجود الإنسانى المعطى مع الوجود ذاته ، ولهذا السبب لا يمكن وصف

هذه الأنثروبولوجيا بالذاتية الخالصة . هذه الأنثروبولوجيا هى التى تعرف فى العادة باسم الأنثروبولوجيا الفينومينولوجية أو الوجودية.

ولكى يطبق معياره النقدى الأول على كوزمولوجيا العهد الجديد أعنى على رؤيته الميثولوجية فى العالم ، راح *بولطمان* يمهد لذلك بإيضاح ماهية هذه الكوزمولوجيا من خلال سلسلة من النصوص المطولة[٤٨] نبدأها بنصه التالى الذى يقول:

> "إن كوزمولوجيا العهد الجديد هى فى جوهرها كوزمولوجيا أسطورية الطابع. فهى تعتبر العالم عبارة عن بنية ذات ثلاثة أبعاد: الأرض فى المركز ، وتعلوها السماء ، وأسفلها يقع العالم السفلى. والسماء هى موطن الله والموجودات السماوية-الملائكة. والعالم السفلى هو الجحيم ، مقر العذاب. حتى الأرض كانت أكثر من مجرد مسرح للأحداث الطبيعية اليومية ، للأعمال اليومية الروتينية التافهة والمشتركة بين سائر البشر. لقد كانت تعتبر أيضا مسرحًا لأفعال خارقة للطبيعة من جانب الله وملائكته من ناحية ، ومن جانب إبليس وشياطينه من ناحية أخرى. هذه القوى الخارقة للطبيعة تتدخل فى مجرى الطبيعة وفى كل ما يفكر فيه البشر وحتى فيما سوف يفعلون. فالمعجزات لم تكن نادرة الحدوث على الإطلاق. فالإنسان لم يكن هو المتحكم فى حياته. لقد كان عرضة لأن تتملكه أرواحا شريرة ، أو لوسوسة إبليس له بآيات شيطانية . كما كان عرضة للعكس أعنى لأن يلهم الله فكره ويرشد غاياته ، أو لأن يمنحه بصيرة سماوية ، أو لأن يمكنه الله من سماع كلمته المعينة والناجية، أو لأن يمنحه قوة خارقة للطبيعة مستمدة من روحه. وحتى التاريخ لم يكن يعتقد أنه يسير فى نظام مضطرد أو لا ينقطع ، بل كان يعتقد أنه يتحرك بواسطة هذه القوى الخارقة للطبيعة التى تتحكم فيه. لقد

(٤٨) لقد اضطررت إلى الاقتباس مطولا من *بولطمان* فى هذا السياق بالذات نظرا لغرابة ما يقوله هنا بالنسبة "*لأهل الشرق*" بصفة عامة ، و"*لأهل الشرق المسيحى*" بصفة خاصة.

ساد الاعتقاد فى أن هذا العالم هو عالم يستعبده إبليس ، والخطيئـة ، والموت (لأن هذه الأشياء اعتبرت قوى بكل ما فى الكلمة من معنى)، ومـن ثـم فهـو يعجـل بنهايتـه.والنهايـة سـوف تكـون عمًّا قريـب ، ولسوف تتخذ شكل كارثة كونية ، يكون بعدها الحساب ، حيث يقوم الموتى من رقادهم لكى يحاسـبوا الحسـاب الأخـير ، ويذهـب البشـر بعدئـذ إمـا إلـى حيـث الخـلاص الأبـدى ، أو إلـى حيـث العقـاب الأبدى."[٤٩]

هذه الرؤية الميثولوجية فى العالم يعتبرها *بولطمان* ليس فقط الرؤية التـى كـانت منتشـرة أو سـائدة بشـكل أو بـآخر عنـد الطوائـف الغنوصيـة واليونانيـة ، وغيرها ، قبل وأثناء كتابة "*العهد الجديد*" ، بل أيضا الفرض المسـبق الـذى يسـلم بـه "*العهـد الجديـد*" وهـو يقـدم حادثـة الفـداء أو الخـلاص أو حـادثـة فعـل اللـه فـى المسيح التـى يبشر بها من خلال كلمة اللـه التـى جـاءت فـى الكتـاب المقـدس. هـذا يعنى ، بتعبير *بولطمان* نفسه ،

"أن هذه الرؤية الميثولوجية فى العالم هى الرؤية التى يفترضها سلفًا العهد الجديد عند تقديمه لحادثة الخلاص التى هى موضوع تبشـيره. فالعهد الجديد يبشر بلغة ميثولوجية إن نهاية الزمان قد حانت. ففى التوقيت السليم أرسل الله ابنه ، الذى هو موجود إلهى يتمتع بوجود سابق على الوجود ، لكى يظهر فى الأرض على هيئـة إنسـان ويمـوت على الصليب ميتة آثم تكفيرًا عن خطايـا البشـر. ولقـد كـان بعثـه (أى قيامه من الموت) ينذر بكارثة كونية. لقد تم محـو المـوت الـذى كـان مترتبا على خطيئة آدم ، كما تم تجريد القوى الشيطانية مـن قوتهـا . ورقى المسيح المرفوع إلى مرتبة جلوسه علـى يميـن اللـه فـى السماء وجعل لوردا وملكا . ولسوف يعود فى سحب السماء لكى يكمل عملية الفداء ، حيث يبعث البشر من موتهم لمحاسبتهم. وعندئذ سوف يتـم

(٤٩) Rudolf Bultmann, New Testament And Mythology, in Kerygma And Myth, a Theological Debate, Vol.1, PP.1-2.

> محو الخطيئة والمعاناة والموت محوًا كاملا. لقد ساد الاعتقاد في أن كل ذلك سوف يحدث في القريب العاجل ، حقًا ، لقد اعتقد القديس بولس نفسه أن الموت لن يدركه قبل أن يشاهد أو يعاين بنفسه كل ذلك."[٥٠]

تلك هي الرؤية الميثولوجية في العالم التي يقول بها العهد الجديد ، والتي ينقدها *بولطمان* في المرحلة النقدية – أو السلبية – من "*الديميثولوجيا*" الإيمانية، باعتبارها ، من ناحية ، رؤية ميثولوجية عفا عليها الزمن ولم تعد مقبولة بالنسبة *للإنسان المعاصر*" – يدخل في ذلك *بولطمان* نفسه – الذي أصبح يقر رؤية علمية في العالم لا تقر أي تدخل خارق للطبيعة ، ويجدها الأصدق والأكثر انطباقا على الحقائق ، وتدحض هذه الرؤية الميثولوجية من كافة الاعتبارات ، وباعتبارها أيضا ، ومن الناحية الأخرى ، رؤية تطمس من خلال لغتها المجازية الحرفية التي جاءت فيها ذلك المقصد الحقيقي للأسطورة الذي يصر *بولطمان* على ضرورة الكشف عنه ، والذي يكمن في كونها تتحدث أصلا عن وجود إنساني فريد أو أصيل يتعين على الإنسان أن يتخذ قرارًا بشأن تحقيقه أو عدم تحقيقه ، ويكون مفهوما حتى بالنسبة "*للإنسان المعاصر*" اللا–ميثولوجي.

ولقد جاء نقد *بولطمان* هنا في صورة سلسلة متتابعة من الأمثلة تبرر كلها عدم استقامة هذه الرؤية الميثولوجية في العالم مع الرؤية العلمية التي يقول بها "*الإنسان المعاصر*". فهو يشير ، في المقام الأول ، إلى أن معرفة "*الإنسان المعاصر*" بهذا العالم ومحاولته السيطرة عليه قد ارتقت من خلال

> "العلم والتكنولوجيا إلى الحد الذي جعل من غير المستطاع بالنسبة لأي شخص التمسك بجدية برؤية العهد الجديد في العالم – حقا ، لا يوجد شخص يفعل ذلك في حقيقة الأمر. فعلى سبيل المثال ، أي معنى يمكننا أن نخلعه على عبارات جاءت في العقيدة المسيحية مثل

---

(٥٠) Ibid., P.2.

عبارة الهبوط إلى الجحيم أو عبارة الصعود إلى السماء ؟ نحن لم نعد نؤمن بالكون الثلاثي الأبعاد الذى تسلم به العقائد المسيحية ... وأى شخص يتمتع بأدنى مقدرة على التفكير لن يستطيع أن يفترض أن الله يعيش فى سماء تعتبر محل إقامته. فلم تعد هناك سماء بالمعنى التقليدى للكلمة. ونفس الأمر ينطبق على الجحيم بمعنى العالم السفلى الذى يقع تحت أقدامنا. وإذا كان ذلك هكذا ، فان هذا يعنى أن قصة هبوط المسيح إلى الجحيم وصعوده إلى السماء هى قصة عفا عليها الزمن. ناهيك عن كوننا لم نعد نستطيع الاستمرار فى انتظار عودة ابن الإنسان فى سحب السماء ، أو التعشم فى أن الذى يخلص له سوف يقابله فى الهواء."[٥١]

وفى المقام الثانى ، يشير *بولطمان* إلى أن نجاح *"الإنسان المعاصر"* فى اكتشاف قوى وقوانين الطبيعة ، التى يقف على رأسها قانون العلية الطبيعية ،

"جعل من غير المستطاع بالنسبة لنا الإيمان بالأرواح ، خيرة كانت أم شريرة . كما أصبحنا نعرف أن النجوم هى عبارة عن أجسام (أو أجرام) مادية تحكم حركتها قوانين الكون ، وليست موجودات شيطانية تستعبد الجنس البشرى لخدمتها ، وأى تأثير لها على الحياة الإنسانية يجب أن يفسر بلغة القوانين الطبيعية العادية ، ولا يمكن أن يعزى بأى حال من الأحوال إلى حقدها أو ضغينتها. هذا بالإضافة إلى أننا أصبحنا نعرف أن المرض والصحة ينسبان أيضا إلى العلية الطبيعية ، فهما ليسا نتاجا لفعل شيطانى أو شعوزة شريرة. لقد كفت معجزات العهد الجديد عن كونها معجزات ، والدفاع عن وجود تاريخى لهذه المعجزات إستنادا إلى الاضطرابات العصبية او إلى إيحاءات التنويم المغنطيسى لن يفضى إلا إلى تأكيد حقيقة واحدة مؤداها أن معجزات العهد الجديد قد كفت عن كونها تتمتع بطابع إعجازى. وحتى إذا كانت هناك ظواهر فسيولوجية وسيكولوجية

---

(٥١) Ibid., P.4.

معينة لازلنـا لا نستطيع حتـى الآن إرجاعهـا إلا إلـى علـل خفيـة أو مبهمة ، إلا أن ذلك لن ينفى الحقيقة التى مؤداها أننا نصر دوما علـى إرجاع هذه الظواهر إلى علل معينة ، حتى نجعلهـا قابلـة للفهـم مـن الناحية العلمية. فحتـى الأوكلتـيزم Occultism[٥٢] يزعـم أنـه علـم. حقًا ، لقد أصبـح مـن المحـال علينـا استعمال المصبـاح الكهربـائى واللاسلكيات والاستفادة من الاكتشافات الطبية والجراحية الحاليـة أو المعاصرة ، والإيمان فى نفس الوقت بعالم العهد الجديد الذى هو عالم أرواح ومعجزات. ونحن قد نظن أن مثل هذا الإيمان أمر ممكن بالنسبة لنا ، غير أننا لو توقعنا من غيرنا أن يحذو حذونا فإن هذا معناه جعل الإيمـان المسيحى شيئا غير معقول وغير مقبـول بالنسبة للعـالم المعاصر."[٥٣]

حتى الأخروية الأسطورية التى جاءت فى *"العهد الجديد"* لم تعد مقبولة فـى رأى بولطمان بالنسبة *"للإنسان المعاصر"* ، وإن يكن لسبب آخر يختلف بعض الشىء عن أسباب العلم الطبيعى ومؤداه

"أن باروسيا Barousia المسيح (أى عـوده الثـانى إلـى الأرض بعـد نهايـة العـالم) لـم تحـدث علـى النحـو الـذى توقعـه العهـد الجديـد. فالتاريخ لم يأت إلى نهايته ، ولسوف يستمر فى مجراه ، كما يعرف ذلك حتى التلميذ فى المدرسة. وحتـى إذا اعتقدنـا فـى أن العـالم كمـا نعرفه سوف يـأتى إلـى نهايـة فـى الزمـان ، فنحـن نتوقـع أن تـأخذ النهاية شكل كارثة طبيعية ، لا شـكل حادثـة أسطورية كتلك التـى يتوقعهـا العهـد الجديـد. وحتـى إذا فسرنا الباروسيا بلغـة الرؤيـة

---

(٥٢)"الأوكلتيزم" هو مذهب الاعتقاد فى القوى الخفية وفى إمكان إخضاعها لسيطرة البشر. The New Hamlyn Encyclopedic World Dictionary, P.1154.

(٥٣) Rudolf Bultmann, New Testament and Mythology, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.1, PP.4-5.

العلمية المعاصرة ، فلن يترتب على ذلك سوى نتيجة واحدة هى أننا سوف نجعل من أنفسنا نقّادًا للعهد الجديد عن غير وعى منا."[٥٤]

وهكذا نقد *بولطمان* الرؤية الميثولوجية فى العالم التى يقول بها *"العهد الجديد"* فى ضوء معيار العلم الطبيعى برؤيته المعاصرة فى العالم التى يقبلها *"الإنسان المعاصر"* باعتبارها الأصدق والأقرب إلى الحقائق ، وباعتبارها تدحض رؤية العهد الجديد التى هى أصلا رؤية غير مفهومة بالنسبة *"للإنسان المعاصر"* وتدخل فى عداد الميثولوجيا التى عفا عليها الزمن.

غير أن معيار العلم الطبيعى ليس هو المعيار الوحيد الذى فى ضوئه ينقد *بولطمان* ، فى هذه المرحلة النقدية أو السلبية من تطبيقه الإيمانى النظرى لمشروعه ، الرؤية الميثولوجية فى العالم التى يقول بها العهد الجديد. فهناك ، إلى جانب هذا المعيار ، معيار آخر سبق الإشارة إليه ويقترن بشدة بالمعيار السابق ، أعنى ، المعيار الذى يطلق عليه *بولطمان* اسم معيار *"الفهم-الذاتى للإنسان المعاصر"*[٥٥]، الذى جعل *"الإنسان المعاصر"* لا يستطيع فهم العديد من المفاهيم الأساسية التى جاءت فى *"العهد الجديد"* ، والتى يقف على رأسها مفهوم *"الروح"* أو *"البنيوما* πνευμα ".

ولكى يطبق هذا المعيار ، راح *بولطمان* يمهد لذلك باختزال سائر أنواع الفهم-الذاتى *"للإنسان المعاصر"* فى نوعين أساسيين أحدهما هو ما يطلق عليه بولطمان اسم الفهم الطبيعى أو المادى أو الجسدى الخالص ، والآخر هو ما يطلق عليه اسم الفهم المثالى أو العقلى أو الروحى الخالص. هذا الاختزال قرره *بولطمان* نفسه عندما أشار إلى أن *"الإنسان المعاصر"* إما أنه *"يفهم نفسه بلغة*

---

(٥٤) Ibid., P.5.

(٥٥) Ibid., P.6.

الطبيعة (أو المادة أو الجسد) الخالصة ***Pure Nature*** *، أو بلغة الروح الخالصة* ***Pure Spirit***."[56]

ثم وجد *بولطمان* أن *"الإنسان المعاصر"* سوف تواجهه مشكلة أساسية ، سواء فهم نفسه من هذا الاعتبار ، أو ذاك. صحيح أن فهمه لنفسه بلغة الروح الخالصة لن يحول بينه وبين إقرار الجانب الطبيعى أو المادى من وجوده ، حتى وإن كان يعتبر الجانب الأول بمثابة الجانب الجوهرى من وجوده. وصحيح أيضا أن فهمه لنفسه بلغة الطبيعة الخالصة لن يجعله يلغى الجانب الروحى كلية حتى وإن خلع عليه معنى مخالفًا لما يقره صاحب الفهم الروحى. غير أننا سوف نجد فى كلتا الحالتين أن فهم *"الإنسان المعاصر"* لذاته يختلف اختلافا جوهريا عن ذلك الفهم الذى جاء فى *"العهد الجديد"*. ففى سائر الاحوال ، نجد أن *"الإنسان المعاصر"* يفهم ذاته باعتبارها تشكل

> "وحدة واحدة. فهو ليس ضحية لتنافر غريب أو دخيل يجعله معرضا لتدخل قوى من خارج ذاته ، كما يقول العهد الجديد. فالتناغم بين سلوكه الخارجى وبين حالته الداخلية يعده شيئا يمكنه تحقيقه بنفسه ، وإذا اعتقد غيره من البشر أن وحدتهم الداخلية قد تمزقت بفعل تدخل شيطانى أو إلهى ما ، فإن الإنسان المعاصر يعد ذلك ضربًا من ضروب الشيزوفرينيا أو انفصام الشخصية."[57]

هذا لا يعنى أن صاحب الفهم الطبيعى الخالص ، سيكولوجيًا كان أم بيولوجيًا أم غير ذلك ، ينكر تمامًا اعتماد الإنسان على غيره. إن العكس هو الصحيح. فهو يقر تمامًا هذا الاعتماد ، غير أنه يصر فى نفس الوقت على أن هذا الإقرار لا يجب أن يؤخذ على أنه يعنى أن الإنسان خاضع (أو معتمد على) لقوى خارجية متباينة أو مختلفة عن ذاته على غرار ما يدعى *"العهد الجديد"*. وذلك لأن هذا الاعتماد يعد

---

(٥٦) Ibid., Loc.cit.

(٥٧) Ibid., Loc.cit.

فى نظره جزءًا لا يتجزأ من الطبيعة الإنسانية ، والإنسان ليس بحاجة إلا إلى أن يفهم طبيعة وحقيقة هذا الاعتماد *"حتى يسترد سيطرته على ذاته وينظم حياته على أساس عقلى."*[٥٨] ونفس الأمر يصدق حتى على صاحب الفهم الروحى الخالص. *"فإذا فهم الإنسان نفسه بلغة الروح ، فانه يعلم أيضا أنه محكوم دوما بالجانب الطبيعى أو المادى (الجسدى) من وجوده ، غير أنه يفرق بينه وبين ذاته الأصيلة (التى هى روح أساسا) ويعرف أنه مستقل ومسئول عن سيطرته على الجانب الطبيعى."*[٥٩] هذا يعنى أن *بولطمان* يرى أن *"الإنسان المعاصر"* - سواء كان من القائلين بالفهم الروحى الخالص أو الفهم الطبيعى الخالص - لم يعد يفهم ، وذلك فى ضوء فهمه لذاته ، ما يقوله " *العهد الجديد*" عن الإنسان باعتباره ضحية لتنافر غريب أو دخيل فى طبيعته يجعله معرضا لتدخل قوى خارجية متباينة عن ذاته. وذلك لأن " *الإنسان المعاصر*" يعتبر الإنسان نفسه هو المسئول عن هذا التنافر مثلما هو مسئول مسئولية كاملة عن استرداده لتوازنه الداخلى والخارجى على حد سواء ، وذلك انطلاقا من رفضه لأى تدخل خارق للطبيعة ، إلهيا كان أم شيطانيًا ، فى حالته الداخلية. من هذا الاعتبار وجد *بولطمان* أن *"المعاصرين"* من أنصار كلا النوعين من الفهم - الطبيعى الخالص ، والروحى الخالص - يجدون

"ما يقوله العهد الجديد عن الروح (بنيوما) وعن الأسرار المقدَّسة شيئا يتصف بالغرابة وعدم القابلية للفهم. فالبيولوجى لا يستطيع أن يفهم كيف تستطيع كينونة خارقة للطبيعة مثل البنيوما أن تخترق النسيج المغلق لقواه الطبيعية وتعمل فى داخله. كما أن المثالى لا يستطيع أن يفهم كيف تستطيع بنيوما تعمل كقوة طبيعية أن تمس ، وأن تؤثر فى ، عقله ونفسه. كما أن وعيه بمسئوليته الشخصية يجعله لا يستطيع تصور كيف يستطيع التعميد فى الماء أن ينقل شيئا سريا يعد منذ لحظة التعميد فصاعدًا وكيلا لكل قراراته وأفعاله. وهو لا

---

(٥٨) Ibid., Loc.cit.

(٥٩) Ibid., Loc.cit.

يستطيع أن يفهم كيف يستطيع الطعام المادى أن ينقل قوة روحية ، أو كيف يمكن أن يفضى تلقى الافخارستيا **Eucharist** (أى العشاء الربانى) بدون رهبة أو خشية إلى المرض والموت الطبيعيين. إن التفسير الممكن الوحيد لكل هذه الأشياء والذى يمكن أن يكون مقبولا بالنسبة للإنسان المعاصر هو أن كل هذه المسائل تقوم على الإيحاء. فحتى التعميد نيابة عن الموتى أصبح شيئًا مستغلقًا على الفهم بالنسبة للإنسان المعاصر."[٦٠]

هذا النقد الذى يوجهه *بولطمان* ، فى هذه المرحلة النقدية ، لمفاهيم ميثولوجية جاءت فى *"العهد الجديد"* ، فى ضوء معيار "الفهم-الذاتى *للإنسان المعاصر*" ، لم يتوقف عند هذا الحد ، بل تعداه إلى حيث توجيه النقد لعقائد أخرى مثل العقيدة التى تقول *بأن الموت قد حل فى العالم عقابا على الخطيئة* (*خطيئة آدم*) والعقيدة القائلة *بالتكفير عن هذه الخطيئة نيابة عن البشر* (*الفداء أو الخلاص*) من خلال *الصلب* ، والعقيدة القائلة *بالبعث أو القيام من الموت* باعتباره انتصارًا على الموت الذى جلبته خطيئة آدم ، وغيرها. فهذه كلها – بالإضافة إلى الكثير غيرها – اعتبرها *بولطمان* غير مقبولة فى ضوء معيار " الفهم الذاتى *للإنسان المعاصر*". فالعقيدة القائلة بأن الموت هو عقاب على الخطيئة (خطيئة آدم) تعد فى رأى *بولطمان* " *عقيدة مرفوضة بالنسبة لصاحب المذهب الطبيعى وصاحب المذهب المثالى (الروحى) على حد سواء ، طالما أن كليهما يعتبر الموت عملية بسيطة وضرورية من عمليات الطبيعة*."[٦١] فصاحب المذهب الطبيعى لا يعتبر الموت مشكلة على الإطلاق لكونه يعتبره عملية ضرورية من عمليات الطبيعة ، الأمر الذى يجعله لا يستطيع أن يفهم مطلقا معنى القول بأن الموت قد جاء إلى الوجود عقابا على خطيئة اقترفها أو لم يقترفها شخص آخر *(آدم)* فى

---

(٦٠) Ibid., PP.6-7.

(٦١) Ibid., P.7.

سالف العصر والأوان . ونفس القول يصدق حتى على صاحب المذهب أو الفهم المثالى. صحيح أن الموت قد يسبب لصاحب هذا المذهب ، وذلك على النقيض من صاحب المذهب الطبيعى ، مشكلة معينة تتلخص فى أن الموت يحطم حتى وجوده الروحى ، ناهيك عن كونه يصدر عنه. وصحيح أيضا أنه يعى كذلك أن الموت يواجهه بنوع من المفارقة تتمثل فى كون أن الإنسان يعد ، من ناحية ، موجودًا روحيًا ومن ثم يختلف من الناحية الجوهرية عن النباتات ، والحيوانات ، كما يعد أيضًا ، ومن الناحية الأخرى ، سجين الطبيعة فلا يختلف فى مولده ، وحياته ، ومماته عن مولد وحياة وممات الحيوانات ، فى حين أن المفروض ألا يكون كذلك. ولكن على الرغم من أن الموت قد يمثل هكذا مشكلة بالنسبة له ، وعلى الرغم من أنه يواجهه هكذا بهذه المفارقة ، إلا أنه

> "لا يستطيع أن يفهم كيف يكون الموت عقابًا على الخطيئة. فالموجودات الإنسانية معرضة للموت حتى قبل أن ترتكب أى خطيئة. وإرجاع الموت الإنسانى إلى سقوط آدم هو محض هراء ، لأن الذنب يتضمن مسئولية شخصية ، وفكرة الخطيئة الأصلية باعتبارها عدوى موروثة هى فكرة أخلاقية–زائفة ، ولاعقلانية ، ومحالة أو عبثية."[٦٢]

إن ما يراه *بولطمان* يصدق على هذه العقيدة ، يراه يصدق أيضًا على عقيدة التكفير أو الفداء. فهذه العقيدة لا تخرج فى رأيه عن كونها فكرة لا يمكن قبولها فى ضوء *"فهم الإنسان المعاصر لذاته." لأن الدعوة إلى قبول مثل هذه الفكرة سوف يجبر "الإنسان المعاصر"* على أن يتساءل:

> "كيف يمكن لذنب إنسان ما (آدم) أن ينمحى من خلال موت شخص آخر (يسوع) لم يقترف أى ذنب – هذا إذا أمكن أصلا الحديث عن

---

(٦٢) Ibid., Loc.cit.

شخص لم يقترف ذنبًا على الإطلاق ؟ يالها من أفكار بدائية عن الذنب والصلاح تلك المتضمنة هنا ؟ ويالها من فكرة بدائية عن الله تلك المتضمنة هنا ؟ صحيح أن معرفة الأسباب المنطقية للتضحية (الفداء) عامة قد يلقى بالطبع بعض الضوء على نظرية التكفير أو الفداء ، ولكن حتى فى هذه الحالة ، يالها من ميثولوجيا بدائية تلك التى تحتم أن يصبح موجودًا إلهيا موجودا متجسدا ويكفر بدمه عن خطايا البشر ! وحتى إذا فسرنا موت المسيح ، على غرار ما يحدث فى المحاكم القانونية ، بأنه عبارة عن صفقة بين الله والإنسان تم من خلالها سداد دين الله على الإنسان ، فإن ذلك سوف يجعل الخطيئة مسألة قضائية أو قانونية ، ولن تخرج عن كونها انتهاكا خارجيا لقانون ، الأمر الذى سيجعل سائر معاييرنا الأخلاقية معاييرًا لا معنى لها. وفضلا عن ذلك ، إذا كان المسيح الذى مات بهذه الطريقة هو حقًا ابن الله المتواجد قبل الوجود ، فماذا يعنى الموت بالنسبة له ؟ من الواضح أن الموت لن يخرج فى هذه الحالة عن كونه شيئا تافها بالنسبة له ، مادام كان يعرف سلفا أنه سيقوم ثانية بعد ثلاثة أيام! "[٦٣]

أما البعث (أو القيام من الموت) فيعتبر فى نظر *بولطمان* أكثر الأمور التى تستوجب النقد نظرًا لكونه أكثر الأمور التى لا تحظى بالقبول فى ضوء معيار *"فهم الإنسان المعاصر لذاته."* وهو نفسه يعتبر بعث المسيح *"حادثة أسطورية خالصة أعنى ليس حادثة تاريخية على الإطلاق."*[٦٤] وهو يراه مختلفا عن الصلب من اعتبار أساسى مؤداه أن الصلب كان حادثة تاريخية وقعت فى وضح النهار وأمام مرأى الجميع ، فى حين أن البعث يعتبره حادثة ميثولوجية خالصة لم تقع فى التاريخ على الإطلاق. ولهذا السبب رفضه " *الإنسان المعاصر*" ورفض بالتالى

---

(٦٣) Ibid., PP.7-8.

(٦٤) Ibid., P.38.

سائر المفاهيم الأخرى المرتبطة به مثل المقبرة الخاوية ، وأحداث عيد الفصح ، وغيرها. فكل هذه الأشياء تعد فى نظر "*الإنسان المعاصر*" ، هكذا يرى *بولطمان* ، من الأمور الأسطورية غير القابلة للفهم ، وتدخل فى نطاق المعجزات التى لا يمكنه فهمها. *فالإنسان المعاصر*" لا يستطيع ، على سبيل المثال ، "*أن يفهم كيف يمكن لحادثة مثل هذه أن تكون فعلا إلهيا ، أو كيف يمكنها أن تؤثر فى حياته الخاصة ، ناهيك عن كونها معجزة غير قابلة أصلا للتصديق.*"[٦٥] أضف إلى ذلك ، أن "*الإنسان المعاصر*" لن يستطيع أن يفهم حتى التأثير الغنوصى الذى امتد إلى هذه الحادثة

"والذى يفترض أن هذا المسيح الذى مات وقام ثانية لم يكن مجرد موجود إنسانى بل كان إلها-إنسانا ، وأن موته وبعثه ليسا حادثتين منفصلتين تهمانه هو وحده ، وإنما هما حادثة كونية تهمنا جميعا. فالإنسان المعاصر لن يستطيع أن يسترجع هذا المناخ الفكرى إلا بعد جهد ، وحتى فى هذه الحالة لن يستطيع أبدًا أن يقبله ، لأن هذا المناخ يعتبر الوجود الماهوى أو الجوهرى للإنسان وجودًا طبيعيًا ويعتبر عملية الفداء مجرد عملية من عمليات الطبيعة. أما فيما يتعلق بالوجود السابق على الوجود الذى يتصف به المسيح وما يترتب عليه من انتقاله إلى مملكة النور السماوى وارتدائه لثياب سماوية وأجساد روحانية – فيمكن القول أن سائر تلك الأشياء لا تعد لا معقولة فحسب ، بل تعد أيضًا أشياء لا معنى لها على الإطلاق. لأن السؤال الذى سوف يطرح نفسه فى هذه الحالة لن يخرج عن هذا : هل هناك حتمية أو ضرورة تجعل الخلاص يتخذ هذا الشكل بالذات ؟ وهل هناك حتمية أو ضرورة تجعل الحياة الإنسانية والوجود الإنسانى الأصيل يتحققان على هذا النحو بالذات دون غيره ؟"[٦٦]

---

(٦٥) Ibid., P.8.

(٦٦) Ibid., Loc.cit.

ويمضى *بولطمان* فى تقديم مزيدًا من النقد لصور ميثولوجيا العهد الجديد التى يجدها مرفوضة بالنسبة *"للإنسان المعاصر"* فى ضوء معيار " *فهمه-الذاتى*"، فيقول:

"إن شخص المسيح تحول إلى ميثولوجيا منذ البدايات الأولى للمسيحية. ومما لاشك فيه أن مدرسى العهد الجديد يختلفون فيما بينهم حول التساؤل المتعلق بما إذا كان يسوع نفسه قد زعم أنه المسيح ، ملك زمن البركة ، وحول ما إذا كان يسوع نفسه قد آمن بأنه هو نفسه ابن الإنسان الذى سوف يعود فى سحب السماء. وإذا كان ذلك هكذا ، فإن هذا يعنى أن يسوع فهم نفسه فى ضوء الميثولوجيا. ونحن لسنا بحاجة إلى تفصيل القول فى هذه القضية. وفى سائر الأحوال ، يمكن القول أن المجتمع المسيحى الأول اعتبر يسوع شخصًا أسطوريا. لقد توقع عودته باعتباره ابن الإنسان الذى سوف يعود فى سحب السماء ويجلب الخلاص والعقاب باعتباره هو نفسه الذى سوف يحاسب العالم. فلقد نظر إلى شخصه نظرة أسطورية عندما قيل إنه من نسل الروح القدس ومولود من عذراء ، وهذا يتضح بصورة أكثر فى المجتمع الهلينستى الذى فهمه بأنه ابن الله بالمعنى الميتافيزيقى الذى يفيد بأنه موجود سماوى جليل يتمتع بوجود سابق على الوجود وأصبح إنسانا من أجل أن يفدينا ويأخذ على عاتقه المعاناة بكل أشكالها ، يدخل فى ذلك حتى معاناة الصلب. ومن الواضح أن هذه المفاهيم هى مفاهيم ميثولوجية ، لأنها كانت منتشرة فى ميثولوجيا اليهود والوثنيين ثم الصقت بعدئذ بيسوع باعتباره شخصًا تاريخيًا. أن مفهوم ابن الله المتواجد قبل الوجود والذى هبط فى شكل آدمى إلى العالم لكى يفدى الجنس البشرى يعد فى الأصل جزءًا من العقيدة

الغنوصية في الفداء ، وأى شخص لا يتردد فى اعتبار هذه العقيدة عقيدة ميثولوجية."[٦٧]

وهكذا نقد *بولطمان* المؤمن ، فى هذه المرحلة النقدية لتطبيقه الإيمانى لمشروعه ، الرؤية الميثولوجية فى العالم التى جاءت فى العهد الجديد استنادا إلى كونها رؤية عفا عليها الزمن ولم تعد مفهومة بالنسبة "*للإنسان المعاصر*" خاصة فى ضوء معياريه الرئيسيين اللذين يتسلح بهما ، أعنى ، معيار العلم الطبيعى المعاصر ، ومعيار فهمه-الذاتى المعاصر لوجوده المعطى مع الوجود ، واللذان جعلاه يرفض كل تدخل خارق للطبيعة فى مجرى العالم أو التاريخ أو حتى فى الحياة الداخلية للفرد. ومن ثم وجد *بولطمان* المؤمن أن الاستمرار فى التشدق بهذه الميثولوجيا يعد أمرا مستحيلا ليس فقط لأنها لم تعد قابلة للتصديق بالنسبة *للإنسان المعاصر*" ، بل أيضا لأن الاستمرار فى التشدق بها سوف ينعكس سلبا حتى على الكيريجما التى تتخفى وراءها والتى طمستها لغتها المجازية ، والتى لا بد من الكشف عنها لكونها تعبر عن المقصد الحقيقى للأسطورة والمتمثل فى كونها تتحدث عن وجود إنسانى أصيل ، عن فهم-ذاتى لوجود المرء يحتم عليه أن يتخذ قرارًا بشأن قبوله أو عدم قبوله. حقا ، لقد وجد *بولطمان* المؤمن "*أنه بقدر ما يقتنع الإنسان المعاصر بأن الرؤية الميثولوجية فى العالم هى رؤية عفا عليها الزمن ، بقدر ما تصبح الكيريجما غير قابلة للتصديق بالنسبة له.*"[٦٨] ومن ثم تراءى له أن الطريق الوحيد لتفادى هذه الكارثة لن يكون إلا من خلال هذا النقد للميثولوجيا لا بغرض تدميرها ، بل بغرض إعادة تأويلها على نحو يكشف عن الكيريجما التى تتخفى وراء لغتها المجازية أو التصويرية والتى يمكن أن

---

(٦٧) Rudolf Bultmann, Jesus Christ And Mythology, PP.16-17, Charles Scribenr's Sons, New York, 1958.

(٦٨) Rudolf Bultmann, New Testament And Mythology, in Kerygma And Myth, a Theological Debate, Vol.1, P.3.

تكون مفهومة حتى بالنسبة "*للإنسان المعاصر*" اللا-ميثولوجي. هنا وهنا فقط يكون *بولطمان* قد فرغ من المرحلة الأولى ، من المرحلة النقدية – أو مرحلة الهدم – أو السلبية من تطبيقه الإيمانى النظرى للمشروع ، غير أنه لا تزال أمامه مرحلة أخرى لن يكتمل التطبيق بدونها وأعنى بها المرحلة "*الإيجابية*" أو مرحلة "*البناء*" أو "*إعادة التأويل*."

(٥)

من الهدم إلى البناء

لعلى لا أكون مبالغا إذا قلت إن هذه المرحلة الثانية برمتها ليست فى حقيقة الأمر سوى إجابة *بولطمان* المؤمن على هذا السؤال: ماذا يتعين على اللاهوت والتبشير المسيحى أن يفعل أمام رفض "*الإنسان المعاصر*" لميثولوجيا العهد الجديد ؟ هذه الحقيقه ساقها *بولطمان* نفسه فى كلماته التالية التى تقول: *إن المشكلة الحقيقية فى المشروع الديميثولوجى هى مشكلة هرمنيوطيقية ، أعنى ، مشكلة متعلقة بتأويل الكتاب المقدس وتعاليم الكنيسة على نحو يجعلهما بمثابة دعوة موجهة إلى الإنسان (المعاصر).*"[٦٩]

ولكى يبرر هذه المهمة أمام اللاهوت المسيحى ، راح *بولطمان* يطرح على هذا اللاهوت هذا السؤال: "*هل يستطيع التبشير المسيحى أن ينتظر من الإنسان المعاصر قبول هذه الرؤية الميثولوجية فى العالم باعتبارها رؤية صادقة* ؟"[٧٠] والإجابة التى وجدها بولطمان ملائمة على هذا السؤال هى: "*أن مثل هذا المسلك*

---

(٦٩) Rudolf Bultmann, The Case For Demythologizing, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.2, P.184.

(٧٠) Rudolf Bultmann, New Testament And Mythology, in Kerygma and Mtyh, a Theological Debate, Vol.1, P.3.

من جانب التبشير المسيحى سوف يكون مسلكًا عبثيًا ومستحيلاً معًا وفى نفس الوقت."[71] إنه سوف يكون مسلكًا عبثيًا وذلك "*لأن الرؤية الميثولوجية فى العالم لا تنطوى فى حد ذاتها على شىء يكون وقفًا على المسيحية وحدها دون سواها. فهذه الرؤية هى عبارة عن كوزمولوجيا تخص عصر ما قبل العلم*."[72] حقًا ، إن هذه الميثولوجيا يمكن تعقبها ، وكما يقول بولطمان ، ليس فقط فى التراث السابق على المسيحية والذى وجد عند اليهود والغنوص[73] ، بل أيضا فى التراث الشعبى اليونانى وغير اليونانى السابق عليهما ، الأمر الذى يجعل دعوة "*العقل المعاصر*" إلى إقرارها دعوة غير مفيدة – لكونها ليس فيها أى شىء يمكن اعتباره يخص المسيحية دون سواها – فى شىء بالنسبة للتبشير المسيحى ، من ناحية ، وضارة به من ناحية أخرى لأن مثل هذه الدعوة لن تخرج فى نهاية المطاف عن كونها دعوة إلى قبول ميثولوجيا عصر ما قبل العلم التى هجرها "*الإنسان المعاصر*" ، "*إنسان*" عصر العلم ، ولم يعد بإمكانه العودة إليها .

أما اعتبار هذا المسلك مسلكا مستحيلا فيرجع فى رأى *بولطمان* إلى

"استحالة توقف عملية إقرار أى رؤية فى العالم على هوى أى إنسان كائنًا ما كان هذا الإنسان – فالرؤية تتحدد له سلفًا من خلال موقعه فى التاريخ . صحيح أن الرؤية فى حد ذاتها لا تتمتع بالطبع بطابع الثبات المطلق ، بل ويمكن أن يساهم الفرد نفسه فى تبديلها. غير أنه لن يستطيع أن يفعل ذلك إلا عندما تواجهه حقائق جديدة تجبره على تغيير رؤيته فى العالم أو تقديم رؤية جديدة. ومن بين الأمثلة التى يمكن ذكرها كشواهد على ذلك نستطيع أن نشير إلى اكتشافات كوبرنيقوس وإلى النظرية الذرية ، وكذلك إلى النزعة الرومانتيكية باكتشافها الذى مؤداه أن الذات الإنسانية أخصب وأعقد بكثير مما

---

(71) Ibid., Loc.cit.

(72) Ibid., Loc.cit.

(73) Ibid., Loc.cit.

تصور أصحاب التنوير أو المثاليين ، وإلى النزعة القومية Nationalism بإدراكها الجديد لأهمية تاريخ وتراث البشر."[٧٤]

ففى سائر هذه الأحوال ، هكذا يجب أن يضيف *بولطمان* ، لن يملك المرء سوى قبول الرؤية السائدة أو المقبولة أو المعمول بها فى عصره والتى تكون إما نتاجًا للتفسير العلمى السائد أو المعمول به فى ذلك العصر (*كوبرنيقوس* أو *اينشتين* النسبية ، على سبيل المثال) أو نتاجًا لفهم الإنسان لذاته فى وجوده (*النزعة الرومانتيكية* ، أو *القومية* ، على سبيل المثال) ، الذى لا يمكنه أن يغفل أيضًا وفى نفس الوقت اكتشافات العلم الطبيعى ، الأمر الذى يعنى أن هذا القبول ليس مسألة هوى أو تفضيل شخصى ، ولا يمكن حتى أن يستبدل أو يلغى أو يغفل بواسطة أى سلطة كائنة ما كانت حتى وإن كانت هذه السلطة هى سلطة الإيمان. صحيح أن اللاهوتيين قد يكونون على صواب فى اعتقادهم فى أن الحقائق التى يفشل التنوير السطحى أو الضحل أو الساذج فى إدراكها قد يمكن إعادة اكتشافها فيما بعد فى الأساطير القديمة بصفة عامة وفى العهد الجديد بصفة خاصة[٧٥]، غير أن هذا لا يمكن أن يخول لهم فى نفس الوقت

" إحياء رؤية قديمة فى العالم بمجرد إصدارهم لمرسوم دينى بإقرارها ، خاصة إذا كانت تلك الرؤية رؤية ميثولوجية. لقد اصطبغ تفكيرنا المعاصر فى مجمله وعلى نحو يستحيل إبطاله بالعلم المعاصر ، الأمر الذى جعل القبول الأعمى لميثولوجيا العهد الجديد عملاً عبثيًا ، يفضى الإجبار على قبوله باسم الإيمان إلى اختزال الإيمان نفسه فى مجموعة من الشكليات... وإلى التضحية بالعقل ، تلك التضحية التى لن يترتب عليها سوى نتيجة واحدة أعنى شكلاً غريبًا من أشكال الشيزوفرينيا وعدم الإخلاص. فهذا الإجبار يعنى

---

(٧٤) Ibid., Loc.cit.

(٧٥) Ibid., Loc.cit.

إجبارنا على أن نقبل باسم الإيمان والدين رؤية فى العالم يتعين علينا إنكارها فى حياتنا اليومية. وهذا يعنى أن الفكر المعاصر الذى ورثناه يحمل فى طياته نقدًا لرؤية العهد الجديد فى العالم."[٧٦]

ولكن إذا كان "*الإنسان المعاصر*" قد رفض هكذا الرؤية الميثولوجية فى العالم التى جاءت فى العهد الجديد ، وإذا كان صحيحًا أن اللاهوت المسيحى لا يستطيع بأى حال من الأحوال ، وكما يقول *بولطمان* ، أن يعيد عقارب الساعة إلى الوراء أعنى إلى حيث إجبار "*الإنسان المعاصر*" على قبول هذه الرؤية التى عفا عليها الزمن ، حتى وإن كان ذلك سوف يتم باسم الإيمان ، فماذا يتعين على ذلك اللاهوت أن يفعل ؟ إن الإجابة على هذا السؤال تدخلنا مباشرة فى قلب المرحلة الثانية للتطبيق الإيمانى النظرى للمشروع ، أعنى ، مرحلة البناء أو إعادة التأويل أو "*الديميثولوجيا*". فما يتعين على اللاهوت أو التبشير المسيحى أن يفعله فى هذه الحالة ضمنه *بولطمان* عبارته التالية التى تقول:

"عندما نبشر برسالة العهد الجديد يتعين علينا أن نتساءل عما إذا كنا نتوقع من الذين نهديهم إلى الدين قبول ليس فقط رسالة الكتاب المقدس ، بل أيضًا الرؤية الميثولوجية فى العالم التى تكمن فيها رسالة الكتاب المقدس. وإذا كانت الإجابة على هذا السؤال بالنفى ، فهل يمكن القول أن العهد الجديد يتضمن حقيقة مستقلة عن إطاره الميثولوجي ؟ وإذا كانت الإجابة على هذا السؤال الأخير بالإيجاب ، فإن هذا يحتم على اللاهوت أن يأخذ على عاتقه مهمة تجريد الكيريجما من إطارها الأسطورى ، مهمة إجراء ديميثولوجيا لها."[٧٧]

هذا يعنى أن *بولطمان* المؤمن يرى أن موقف "*الإنسان المعاصر*" من ميثولوجيا العهد الجديد قد فرض ، إن جاز التعبير ، على التبشير المسيحى مهمة

Ibid., PP.3-4.(٧٦)

Ibid., P.3.(٧٧)

أساسية توجب عليه أن يوضح "*للإنسان المعاصر*" أن المقصد الحقيقى لميثولوجيا العهد الجديد ليس الحديث عن رؤية موضوعية فى العالم يتعين قبولها أو عدم قبولها ، وإنما الحديث عن كيريجما ؛ "*عن تبشير بكلمة الهية موجهة إلى البشر*"[٧٨] وتتحدث عن فعل الله الحاسم فى المسيح أو ، كما يقول *بولطمان* نفسه ، عن "*تبشير بيسوع المسيح – خاصة يسوع المصلوب والمرفوع – باعتباره فعل الخلاص الإلهى الأخروى*"[٧٩] أو عن وجود إنسانى فريد ؛ عن فهم – ذاتى أصيل لوجود هو أصلاً وجود المرء ويتعين عليه أن يتخذ قرارًا بشأن قبوله أو عدم قبوله ، وذلك باعتبار أن الكريجما ، فى عرف *بولطمان* ، وكما يقول *ماكورى* فى موضع آخر ، "*تضع أمامنا إمكانية للوجود الإنسانى نحن مدعوون إلى أن نتخذ قرارًا لصالحها*."[٨٠] وهذه المهمة لن تتحقق إلا من خلال إعادة تأويل أو إعادة تفسير ميثولوجيا "*العهد الجديد*" على نحو يحرر ، أو يفك رموز ، إن صح التعبير، الكيريجما ، التى هى أصلاً موجودة فيها ولكنها طمست من خلال اللغة المجازية الحرفية لهذه الميثولوجيا ، ويجعلها مقبولة حتى بالنسبة "*للإنسان المعاصر*" اللا-ميثولوجى. هذه العملية التأويلية برمتها ؛ التى هى عملية إعادة البناء ، لخصها *بولطمان* فى كلمة واحدة هى "*الديميثولوجيا*" التى يعتبرها فى هذه المرحلة من تطبيقه الإيمانى "*منهجا هرمنيوطيقيًا ، أعنى ، منهجًا تأويليًا ، باعتبار أن الهرمنيوطيقا تعنى فن التأويل*."[٨١] فى ضوء ذلك يحق القول ، مع *بولطمان* المؤمن،

---

(٧٨) John Macquarrie, Studies in Christian Existentialsm, P. 155.

(٧٩) Rudolf Bultmann, Theology of the New Testament, Vol. 1, P. 8, Translated by Kendrick Grobel, Charles Scribner's Sons, New York, 1951.

(٨٠) John Macquarrie, Twentieth-Century Religious Thought, The Frontiers of Philosophy and Theology, 1900-1960, P. 303, Harper and Row Publishers, New York and Evanston, 1963.

(٨١) Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology, P. 45.

"أن الديميثولوجيا لا تعني معارضة الكتاب المقدس أو الرسالة المسيحية في مجملها ، وإنما تعني معارضة الرؤية في العالم التي يقول بها الكتاب المقدس، والتي هي رؤية عهد قديم من المرجح أن يكون قد تم الإبقاء عليها في العقائد المسيحية وفي تبشير الكنيسة. والديميثولوجيا هي إنكار أن رسالة الكتاب المقدس ورسالة الكنيسة (الكيريجما) محكومة برؤية قديمة في العالم عفا عليها الزمن."[٨٢]

هذا المشروع التأويلي لقي معارضة من جانب أولئك اللاهوتيين الذين يرفضون فكرة إعادة تأويل الميثولوجيا في مجملها. فهم يرون ضرورة الإبقاء على بعض مظاهر الميثولوجيا على الأقل لأنه بدون ذلك لن يمكن إنقاذ *الكيريجما*. فـ *الكيريجما* لن تنقذ عن طريق تجريدها كلية من الميثولوجيا ، كما يزعم *بولطمان*. فمثل هذا العمل سوف يؤدي بكل تأكيد ، هكذا يصرون ، إلى تحطيم كلا من الميثولوجيا و*الكيريجما*. وإذا كانت هناك أية مدعاة لإنقاذ *الكيريجما* ، كما يدعي *بولطمان* ، فإن ذلك الإنقاذ يمكن أن يتم عن طريق اختزال بعض أوجه الميثولوجيا فقط خاصة تلك التي لا ترد إلا نادرًا في العهد الجديد لكونها لا تتمتع إلا بأهمية ضئيلة ، إن جاز التعبير. ففي هذه الحالة سوف يتم اختزال كم الميثولوجيا من *الكيريجما* ومن ثم إنقاذها. أما اختزال الميثولوجيا في مجملها فيعد عملاً مستحيلاً ولن يؤدي في النهاية إلا إلى تحطيم الميثولوجيا و*الكيريجما* معًا ، حتى وإن كانت المحصلة هي جعل *الكيريجما* مفهومة بالنسبة "*للإنسان المعاصر*" اللا–ميثولوجي. غير أن إصرار *بولطمان* على مشروعه التأويلي جعل من المحال عليه قبول هذا الاعتراض. ولهذا راح يدافع عن موقفه بقوله إن الدعوة إلى قبول بعض أجزاء من الميثولوجيا ورفض بعضها الآخر هي دعوة مستحيلة لأن ميثولوجيا "*العهد الجديد*" إما أن تقبل في مجملها أو ترفض في مجملها ، ونفس

---

(٨٢) Ibid., PP.35-36.

الأمر يصدق على *الكيريجما* التى يتعين قبولها فى مجملها أو رفضها فى مجملها. هذا الدفاع صاغه *بولطمان* نفسه فى كلماته التالية التى تقول :

" نحن لا نستطيع أن ننقذ الكيريجما عن طريق انتقاء بعض مظاهرها، واستبعاد البعض الآخر مختزلين بذلك كم الميثولوجيا من الكيريجما. فعلى سبيل المثال ، من المحال استبعاد تعاليم القديس بولس حول التلقى غير الوقور للعشاء الربانى أو حول التعميد نيابة عن الموتى ، والتمسك مع ذلك بالاعتقاد فى أن الطعام والشراب الماديين يمكنهما أن يحدثا تأثيرًا روحانيًا. فإذا قبلنا فكرة واحدة ، يجب أن نقبل كل شئ يقوله العهد الجديد عن التعميد وعن العشاء الربانى. وهذه الفكرة بالذات هى الفكرة التى لا نستطيع قبولها. صحيح أن المرء قد يستطيع تبرير عملية الاختزال استنادًا إلى أن بعض مظاهر العهد الجديد أبرز من بعضها الآخر ، إذ ليست سائر المظاهر ترد بنفس القدر فى مختلف نصوص العهد الجديد. فخرافة الميلاد العذرى وخرافة الصعود إلى السماء ، على سبيل المثال ، لا تتكرران سوى مرة واحدة ، ويبدو أن القديس بولس والقديس يوحنا لا يعرفان عنهما أى شيء . وحتى إذا اعتبرنا هاتين الخرافتين اختراعًا متأخرًا تسلل إلى العهد الجديد فى مرحلة متأخرة ، فإن هذا لن يؤثر بأى حال من الأحوال على الطابع الميثولوجى لحادثة الفداء فى مجملها. وحتى إذا وافقنا على عملية الاختزال فسوف تواجهنا مشكلة خطيرة: فأول ما نبدأ فى عملية الاختزال من الكيريجما لن نعرف مطلقًا أين نتوقف. إن الرؤية الميثولوجية فى العالم هى رؤية يتحتم إما قبولها أو عدم قبولها فى مجملها." [٨٣]

من هذا المنظور راح *بولطمان* اللاهوتى يوجه أنظار اللاهوتيين الأكاديميين ورهبان الكنائس إلى ضرورة التحلى بالوضوح التام والإخلاص

---

(٨٣) Rudol Bultmann, New Testament and Mythology, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.1, P.9.

المطلق ليس فقط تجاه أنفسهم ، أو تجاه الكنائس التى يخدمون فيها ، بل أيضًا تجاه أولئك الذين يسعون إلى هدايتهم وإدخالهم فى عداد الكنيسة ، وذلك فيما يختص بعملية استبعاد الميثولوجيا فى مجملها عن طريق إعادة تفسيرها على نحو يجعلها تحرر *الكيريجما* الكامنة فيها. فهو يحذرهم من مغبة القيام بعملية الاستبعاد خلسة أو فى الخفاء ومن خطورة ذلك حتى على التبشير المسيحى بكامله ، مثلما يحذرهم أيضًا حتى من الإضرار التى تنجم فى حالة عدم وعيهم هم أنفسهم بما يستبعدونه عن غير وعى على نحو ما يحدث فى كثير من الأحيان. ولهذا السبب راح يوجه الانتباه إلى ضرورة أن يكون رجال اللاهوت عامة ورجال التبشير بصفة خاصة "*على وعى تام بما سوف يقبله مستمعيهم منهم وما سوف لا يقبلون. فالمبشر يتحتم عليه ، ومهما كان الثمن ، ألا يترك شعبه غافلاً عما يستبعده خلسة، مثلما يتحتم عليه ألا يترك ذاته نفسها غافلة عن ذلك الاستبعاد*"[٨٤]، خاصة وإن استبعاد الميثولوجيا عن طريق إعادة تأويلها ليس مسألة هوى أو تفضيل شخصى ، وإنما هو أولاً وقبل كل شىء مطلب تحتمه طبيعة الأسطورة عامة ، ويحض عليه العهد الجديد نفسه ، قبل أن يكون استجابة لموقف "*الإنسان المعاصر*".

إنه مطلب تحتمه طبيعة الأسطورة عامة وذلك لأن

"المقصد الحقيقى للأسطورة لا يكمن فى تقديم صورة موضوعية للعالم فى ذاته ، وإنما يكمن فى التعبير عن فهم الإنسان لذاته فى العالم الذى يعيش فيه. فالأسطورة لا يجب أن تفسر تفسيرًا كوزمولوجيا (أى باعتبارها رؤية موضوعية فى العالم) ، وإنما يجب أن تفسر تفسيرًا انثروبولوجيا (أى باعتبارها تعبر عن فهم الإنسان لذاته فى العالم الذى يعيش فيه). فالأسطورة تتحدث عن قوة أو عن قوى يفترض أن الإنسان يستشعرها بخبرته باعتبارها أساسًا وحدًا لعالمه

---

(٨٤) Ibid., Loc.cit.

ونشاطاته (أفعاله) ومعاناته. وهى تصف هذه القوى بلغة مشتقة من العالم المرئى بموضوعاته وقواه المادية ، ومن الحياة الانسانية بما فيها من أحاسيس ودوافع وإمكانات. فهى ، على سبيل المثال ، قد تفسر أصل أو منشأ العالم أو الكون بلغة بيضة كونية (أى باعتبار أن الكون انبثق فى الأصل من بيضة) أو بلغة شجرة كونية. كما قد تفسر حالة العالم الآن بلغة حرب بدائية بين الآلهة. وهى هنا تتحدث عن العالم الآخر بلغة هذا العالم ، وعن الآلهة بلغة مشتقة من الحياة الإنسانية." [٨٥]

غير أن هذا المقصد ليس هو المقصد الوحيد للأسطورة الذى يستطيع *بولطمان* الكشف عنه من خلال "*الديميثولوجيا*" أو من خلال هذه المرحلة التأويلية – مرحلة البناء. فهناك ، إلى جانب ذلك ، عدة مقاصد أخرى أجملها *بولطمان* على النحو التالى:

" إن الأسطورة هى تعبير عن اقتناع الإنسان بأن أصل وغاية العالم الذى نعيش فيه يتعين التماسهما ليس فى داخل هذا العالم ، بل فيما وراءه – أعنى فيما وراء مملكة المعروف والملموس أو المحسوس – وأن هذه المملكة (هذا العالم) محكومة دومًا ومهددة بتلك القوى الخفية التى هى مصدره وحده. والأسطورة تعبر أيضًا عن وعى الإنسان بكونه ليس هو لورد وجودة الخاص. فهى تعبر عن إحساسه بالاعتماد ليس فقط على ما هو فى داخل العالم المرئى المحسوس ، بل أيضًا وبصفة خاصة على تلك القوى التى تحكمه من وراء حدود الملموس أو المحسوس والمعروف. وفى النهاية يمكن القول أن

(٨٥) Ibid., P.10.

الأسطورة هى تعبير عن اعتقاد الإنسان أنه يستطيع مـــن خـلال حالـة الاعتماد هذه أن يتحرر من القوى التى فى داخل العالم المرئى."[٨٦]

وما دامت هذه المقاصد كلها قد طمستها الأسطورة مـن خـلال لغتهـا المجازية الحرفية التى جاءت فيها ، فإن هذا يعنى ، كما يقول *بولطمان* ،

"أن الأسطورة تحتوى على عناصر تدفعها إلـى نقـد نفسـها - أعنـى ، لغتهـا المجازيـة بمـا تدعيـه فـى الظـاهر مـن احتكـام إلـى الصـدق الموضوعى. فالغاية الحقيقية للأسطورة هى الحديث عـن قـوة مفارقـة تحكم العالم والإنسان ، غير أن هذه الغايــة طمسـت مـن خـلال اللغـة الاصطلاحية التى عبرت بها الأسطورة عن ذلك."[٨٧]

ومن هنا تأتى أهمية إعادة تـأويل الميثولوجيا - أهمية المرحلـة الثانيـة للتطبيـق الإيمـانى لمشـروع *بولطمـان "الـدى-ميثولوجـى"* فــى بعـده النظـرى - أو أهميـة *"الديميثولوجيـا"* باعتبارهـا مطلبًـا تفرضـه طبيعـة الأسـطورة نفسـها ، وباعتبارهـا تـهدف إلى الكشف عن ذلك الذى طمسته الأسطورة هذا على الرغم من إنـه لايـزال كامنا فيها ويمثل أهمية جوهرية بالنسبة للاهوت المسيحى أعنى

---

(٨٦) Ibid., PP.10-11. يقـول *بولطمان* فـى موضـع آخـر: "إن مـا أعنيـه بالأسـطورة هـو أنهـا ظاهرة تاريخية خاصة للغاية ، وما أعنيه بالميثولوجيا هو أنها طريقة خاصة جـدًا مـن طـرق التفكير. فالأسطورة هى تقرير أو خبر عن حدث أو حادثة من عمل قوى خارقة للطبيعة ، أو خارقة للبشر... والتفكير الأسطورى يناقض التفكير العلمى ، باعتباره يعزو ظواهر وأحداث معينة إلى قوى الهية خارقة للطبيعة سواء اعتبرت قوى ديناميكيـة ، أو حيويـة ، أو صـورت على هيئة أرواح شخصية أو آلهة." Rudolf Bultmann, On The Problem of Demythologizing (1952), in New Testatement and Mythology and Other Basic Writings, P.95.

(٨٧) Rudolf Bultmann, New Testament and Mythology, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.1, P.11.

"أن أهمية ميثولوجيا العهد الجديد لا تكمن في لغتها المجازية أو التصويرية وإنما تكمن في فهم الوجود الكامن فيها. هنا يكون التساؤل الحقيقي الذى يتعين طرحه تساؤلاً عما إذا كان هذا الفهم للوجود فهمًا أصيلاً (أو فريدا) ، إن الإيمان يؤكد أنه كذلك ، والإيمان لا يجب ربطه باللغة المجازية لميثولوجيا العهد الجديد."[88]

إذا كان *بولطمان* قد وجد هكذا أن طبيعة الأسطورة نفسها تحتم إعادة التأويل أو "*الديميثولوجيا*" - أو مرحلة البناء - فهو وجد أيضًا

"أن العهد الجديد نفسه يدفع إلى هذا النوع من النقد. فبعض مظاهر الميثولوجيا التى جاءت فيه غير مستساغة ، كما أن بعضها الآخر يكشف عن تناقض حقيقي (أو فعلى) فيما بينها. فموت المسيح ، على سبيل المثال ، اعتبر أحيانًا تضحية ، واعتبر في أحيان أخرى حادثة كونية. كما أن شخص المسيح فسر أحيانًا على إنه هو هو المسيح ، كما فسر في أحيان أخرى على إنه آدم الثانى. كما أن كينوسيس Kenosis [89] الابن الموجود قبل الوجود غير متسق مع قصص المعجزات باعتبارها براهين على تأكيداته بأنه المسيح. والميلاد العذرى غير متسق بدوره مع القول بوجوده السابق على الوجود. وعقيدة خلق العالم لا تستقيم هى الأخرى مع مفهوم حكام هذا العالم ، وإله هذا العالم ... وعناصر هذا العالم ... ومن المحال مصالحة الاعتقاد فى أن القانون الإيمانى معطى من عند الله مع النظرية القائلة بأنه يأتى من عند الملائكة ... غير أن الدافع الرئيسى لنقد الميثولوجيا ينبثق عن هذا التناقض الحاد الذى يسرى فى العهد الجديد بأكمله : فأحيانًا يقال لنا إن الحياة الإنسانية محددة بقوى

---

(88) Ibid., Loc.cit.

(89) الكينوسيس هو رفض المسيح لمرتبة إلهية عند التجسد لكى يصبح آدميًا أو إنسانًا كاملاً ويظل فى نفس الوقت إلهًا فعليًا. The New Hamlyn Encyclopedic World Dictionary, P.911.

كونية ، وفى أحيان أخرى نكون نحن أصحاب القرار ... الأمر الذى يعنى ، باختصار ، أن الإنسان اعتبر أحيانًا موجودًا كونيًا (أى خاضع لجبرية خارجية تتحكم فيه وفى كل ما يفعله) ، واعتبر فى أحيان أخرى "أنا" مستقلة يكون القرار بالنسبة لها مسألة حياة أو موت. هذا يفسر السر فى أن العديد من أقوال العهد الجديد أحيانًا تخاطب وضع الإنسان بطريقة مباشرة، بينما تكون فى أحيان أخرى أقوالاً ملغزة بالنسبة له. وفى النهاية يمكن القول أن محاولات الديميثولوجيا أجريت فى بعض الأحيان حتى فى داخل العهد الجديد نفسه."[٩٠]

فى ضوء ذلك وجد *بولطمان* المؤمن أن التساؤل الحقيقى لا يمكن أن يكون تساؤلاً عما إذا كان من الجائز القيام بعمل "*الديميثولوجيا*" أم لا. فهذا السؤال يدخل فى عداد الأسئلة العبثية ، وذلك لأن "*الديميثولوجيا*" تعد ضرورة لا بد منها فرضها ليس فقط موقف "*الإنسان المعاصر*" ، بل أيضًا "*العهد الجديد*" نفسه ومعه طبيعة الأسطورة. إن التساؤل الحقيقى يجب أن يكون بناء على ذلك تساؤلاً حول كيفية إجراء "*الديميثولوجيا*" أو كيفية إعادة التأويل أو التفسير. وقبل أن يجيب على هذا التساؤل قام بولطمان بمراجعة تاريخ "*الديميثولوجيا*" بأكمله، والذى أرجع أول بداياته إلى العهد الجديد نفسه كما يفهم من قوله الذى مؤداه إن أول من بدأ محاولات "*الديميثولوجيا*" هو *بولس* ثم *يوحنا* من بعده "*الذى اتخذت عنده شكلاً راديكاليًا*."[٩١]

وانتهى من هذه المراجعة إلى أن سائر المحاولات التى قامت عبر عصور اللاهوت المسيحى قد فشلت فى توضيح الأبعاد الحقيقية للإجابة الوحيدة التى يراها ممكنة على هذا السؤال ، والتى يقدمها هو نفسه من خلال هذه المرحلة الثانية من

---

(٩٠) Rudolf Bultmann, New Testament and Mythology, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol. I, PP. 11-12.

(٩١) Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology, P.33.

تطبيقه الإيمانى أو "*الديميثولوجى*" لمشروعه "*الدى-ميثولوجى*" فى بعده النظرى.[٩٢]

فما هى إذن هذه الإجابة ، وما هى أبعادها الحقيقية ؟ إن الإجابة التى يقدمها *بولطمان* على هذا السؤال ، فى هذا البعد النظرى للمشروع ، تتلخص فى مجملها فى كلماته الموجزة التالية التى تقول : "*إن التأويل الوجودى هو الحل الوحيد*."[٩٣] فهذا الحل ، هكذا يجب أن يضيف *بولطمان* ، هو الحل الوحيد الذى يستطيع التخلص من اللغة المجازية أو التصويرية للميثولوجيا (بما تدعيه فى الظاهر من احتكام إلى صدق موضوعى أصبح من المحال تصديقه) ، وتحرير الكيريجما الكامنة خلفها (والتى يجدها *بولطمان* المؤمن تتحدث عن إمكانية أصيلة للوجود الإنسانى أو عن فهم - ذاتى فريد لوجود المرء هو أصلاً وجوده هو ويتعين عليه أن يتخذ قرارًا بشأن قبوله أو عدم قبوله) والتى تكون مقبولة حتى بالنسبة *للإنسان المعاصر*" اللا-ميثولوجى.

ولكى يبرر هذه الإجابة المختصرة - التى سوف نتعامل معها بالتفصيل فى الجزء الثانى من هذا الكتاب الثانى نظرًا لكونها تخص الجانب العملى من المشروع أعنى الجانب الذى فيه يعيد *بولطمان* تأويل نصوص "*العهد الجديد*" نفسها تأويلاً وجوديًا - قام *بولطمان* بتقديم مزيدًا من الفحص الدقيق لميثولوجيا "*العهد الجديد*". ووجد أول ما وجد أن هذه الميثولوجيا "*ليست فى جوهرها سوى أساطير الفداء التى جاءت فى عقائد اليهود وعند الغنوص*."[٩٤] فسائر هذه الأساطير تشترك جميعا فى خاصية واحدة أعنى أنها تتحدث جميعها

---

(٩٢) Rudolf Bultmann, New Testament and Mythology, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.1, PP.12-15.

(٩٣) Ibid., P.15.

(٩٤) Ibid., Loc.cit.

"عن ثنائية رئيسية ، تبين أن العالم الحالي بما فيه من بشر يقع تحت تحكم قوى شيطانية ، إبليسية ، تجعله فى حاجة ماسة إلى الخلاص. والإنسان لن يستطيع أن يحقق هذا الخلاص بمجهوده الخاص. فهذا الخلاص يجب أن يأتي على هيئة هبة تمنح من خلال تدخل إلهي. والحديث عن هذا التدخل هو حديث نجده في كل من الميثولوجيا اليهودية والميثولوجيا الغنوصية على حد سواء : فالعقائد اليهودية تتحدث عن أزمة أو كارثة عامة وشيكة الحدوث يصل العالم الحالي من خلالها إلى نهايته ثم يبدأ بعدئذ عالم جديد مع مجئ المسيح ، كما تتحدث ميثولوجيا الغنوص عن ابن الله المرسل من فوق ، من مملكة النور ، ليدخل إلى هذا العالم فى هيئة إنسان ، فيحرر من خلال مصيره وتعاليمه المصطفين من العباد ويمهد طريق عودتهم إلى موطنهم السماوى."[٩٥]

هنا يؤكد *بولطمان* على أننا لو أخذنا هذين النوعين من الميثولوجيا على معناهما الحرفى الوارد هنا فى لغتهما المجازية فلن يمكن بأى حال من الأحوال فهم ما جاء فيهما ، وهذا يقطع بالتالى بحتمية الحاجة إلى "*الديميثولوجيا*" ، أعنى، إلى تأويل هاتين الأسطورتين تأويلاً وجوديًا. هذا يعنى ، بتعبير *بولطمان* نفسه ،

"أن معنى هذين النوعين من الميثولوجيا لا يكمن فى لغتهما المجازية بما تدعيه فى الظاهر من احتكام إلى الموضوعية بل يكمن فى فهم الوجود الإنسانى الذى تحاول الأسطورتان التعبير عنه ، الأمر الذى يعنى بالتالى أن هاتين الأسطورتين بحاجة إلى التفسير الوجودى."[٩٦]

ونفس الأمر وجده *بولطمان* يصدق على ميثولوجيا "*العهد الجديد*" نظرًا لأنها تتحدث هى الأخرى عن نفس الثنائية التى جاءت فى النوعين السابقين من

---

(٩٥) Ibid., PP.15-16.

(٩٦) Ibid., P.16.

الميثولوجيا ، الأمر الذى يجعلها بحاجة إلى التأويل الوجودى لأنه بدون ذلك لن تكون مفهومة على الاطلاق بالنسبة "*للإنسان المعاصر*". هذا يعنى أن المهمة الملقاة على عاتق *بولطمان* هنا تكمن فى

> **" تقديم تفسير وجودى لثنائية ميثولوجيا العهد الجديد يكون مماثلاً تمامًا لنفس التفسير الذى يمكن أن يقدم لميثولوجيا اليهود والغنوص. فعلى سبيل المثال ، عندما نقرأ فى العهد الجديد أن القوى الشيطانية تتحكم فى العالم وتستبقى الجنس البشرى فى أسر عبوديتها ، فإن تساؤلنا هنا يجب أن يكون تساؤلاً عما إذا كان فهم الوجود الإنسانى الذى يكمن خلف هذه اللغة يقدم حلاً للغز الحياة الإنسانية يكون مقبولاً بالنسبة للعقل المعاصر اللا-ميثولوجى."[٩٧]**

على هذا النحو تصبح "*الديميثولوجيا*" ، فى هذه المرحلة الثانية من التطبيق الإيمانى للمشروع فى بعده النظرى – مرحلة البناء – عبارة عن ترجمة أو تأويل لميثولوجيا "*العهد الجديد*" إلى قضايا تهم الإنسان فى وجوده الفعلى ، إلى قضايا وجودية بمعنى إنها "*تقدم له فهما لذاته يهيب به أن يتخذ قرارًا وجوديًا (أو شخصيًا) أصيلاً*."[٩٨] وعلى هذا النحو أيضًا لن تكمن الأهمية الجوهرية "*للعهد الجديد*" فى الميثولوجيا التى يقدمها ، أو فى الرؤية القديمة فى العالم التى جاءت فيه والتى يعتبرها "*الإنسان المعاصر*" رؤية عفا عليها الزمن ، وإنما ستكمن فى كونه يقدم للإنسان فهما لوجوده الشخصى ، "*إمكانية للوجود ،*

---

(٩٧) Ibid., Loc.cit. هنا يجب أن أكرر من جديد أن هذا التفسير أو التأويل الوجودى الذى يقدمه *بولطمان* لنصوص "*العهد الجديد*" نفسها هو التفسير الذى سنتعامل معه بالتفصيل فى الجانب العملى من المشروع الذى خصصنا له الجزء الثانى من هذا الكتاب الثانى ، على اعتبار أن هذا الجزء يستقل فقط بالقواعد النظرية للمشروع والتى سوف يقدم فى ضوئها تأويله الوجودى العملى.

(٩٨) Ibid., Loc.cit.

فهمًا-ذاتيًا ، طريقة في الحياة "[٩٩]، يتعين على المرء أن يتخذ قرارًا بشأن تحقيقها. وعلى هذا النحو أيضًا يتضح أن "*ديميثولوجيا*" *بولطمان* لن تخرج عن كونها إجابة على هذا السؤال: "*ماهى إمكانية فهم الوجود الإنسانى التى توضحها وتقدمها كل وثيقة من وثائق الكتاب المقدس* ؟"[١٠٠] ومما لا شك فيه أن إجابة *بولطمان* على هذا السؤال هى أيضًا وفى نفس الوقت إجابة على التساؤل الذى طرحناه فى بداية هذه المرحلة والمتعلق بماذا يتعين على التبشير المسيحى أن يفعل أمام رفض "*الإنسان المعاصر*" لميثولوجيا العهد الجديد. "*فالديميثولوجيا*" أصبحت بفضل *بولطمان* كشفا للكيريجما التى هى تبشير بوجود إنسانى أصيل أو فريد يكون مفهومًا حتى بالنسبة "*للإنسان المعاصر*" اللا-ميثولوجى ، كما أصبح "*القيام بعمل ديميثولوجيا للعهد الجديد معناه شرح أو تفسير ، فى شكل متجرد من الأسطورة ، فهم وجودنا الذى تضعه الكيريجما أمامنا.*"[١٠١] *فالإنسان المعاصر*" لا يهتم بشىء قدر اهتمامه بكيفية فهم نفسه فى وجوده. ولهذا تكون المهمة الأساسية الملقاة على عاتق "*الديميثولوجيا*" متمثلة فى الكشف عن أن المقصد الحقيقى للأسطورة هو الحديث عن إمكانية لوجود إنسانى أصيل يقبله ويفهمه "*الإنسان المعاصر*" ، الأمر الذى يعنى ، باختصار ، وكما لاحظ بحق *أرنست فشيز*، أن المهمة الملقاة على عاتق "*الديميثولوجيا*" تكمن فى كيفية جعل الرسالة المسيحية "*مفهومة بالنسبة لكل إنسان.*"[١٠٢]

---

(٩٩) John Macquarrie, Studies in Christian Existentialism, P.104.

(١٠٠) Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology, P.54.

(١٠١) John Macquarrie, Twentieth-Century Religious Thought, P.303.

(١٠٢) Ernst Fuchs, The Hermeneutical Problem, in The Future of Our Rrligious Past, Essays in Honour of Rudolf Bultmann, P.273, Harper and Row Publishers, New York, London, 1971.

(٦)

الديميثولوجيا بين هيدجر المبكر واللاهوت

غير أن هذه المرحلة الثانية – مرحلة البناء – لن تكتمل إلا إذا اتحدت مع اعتقاد *بولطمان* الراسخ الذى مؤداه أن تفسيره الوجودى الإيمانى لميثولوجيا *"العهد الجديد"* ، أن مشروعه *"الديميثولوجى"* ، لن يمكن إتمامه إلا من خلال اعتماده على تحليلات الوجود الإنسانى التى قدمتها الفلسفة الدنيوية المعاصرة المسمَّاة بالفلسفة الوجودية. فهذه الفلسفة يعتبرها *بولطمان* الفلسفة الوحيدة *"التى تقدم أفضل منظور وأفضل مفاهيم لفهم الوجود الإنسانى."*[١٠٣] حقًا ، إنها تعد فى رأيه أفضل فلسفة حتى الآن قدمت أفضل فهم للوجود الإنسانى *"الذى أعطى مع الوجود ذاته."*[١٠٤] هذا الفهم قدمه الفلاسفة الوجوديون فى ضوء تحليلاتهم الذاتية لوجودهم الإنسانى الخاص أو الطبيعى وبمعزل عن أى مؤثرات دينية – أو غير دينية – كائنة ما كانت. وما دامت الفلسفة الوجودية هى الوحيدة التى قدمت هذا التحليل الدقيق للوجود الإنسانى ، وما دام تأويل *بولطمان* نفسه يهتم أيضًا بفهم الوجود الإنسانى ، فمن الطبيعى أن يعتمد عليها فى تشييد مشروعه *الديميثولوجى*". هذا يعنى ، بتعبير *بولطمان* نفسه ، *"أن الفلسفة الوجودية تقدم مفاهيمًا ملائمة لتأويل الكتاب المقدس ، ما دام تأويل الكتاب المقدس يهتم أيضًا بفهم الوجود."*[١٠٥] وهذا يعنى أيضًا أن هذه الفلسفة تقدم له الفهم المسبق للوجود

---

(١٠٣) Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology, P.55.

(١٠٤) Rudolf Bultmann, Bultmann Replies to His Critics, in Kerygma and Myth, Vol.1, P.193, P.194, Rudolf Bultmann, On The Problem of Demythologizing (1952), in Rudolf Bultmann, New Testament and Mythology and Other Basic Writings, P.107.

(١٠٥) Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology, P.57.

الإنسانى الذى يتسلح به وهو يذهب إلى نصوص الكتاب المقدس بغية تأويلها تأويلاً وجوديًا يكون مماثلاً ، إن لم يكن مطابقًا ، لفهم الوجود الذى تقدمه الوجودية فى ضوء فهمها الذاتى أو الطبيعى المسبق للوجود المعطى مع الوجود ذاته وبمعزل عن أى مؤثرات كائنة ما كانت. بهذا يكون *بولطمان* المؤمن قد فعل بالفلسفة الوجودية ما فعله تلش المؤمن من قبل ، أعنى ، جعل هذه الفلسفة مجرد خادم لمشروعه لكونها تساعده على التأويل .

هنا يوجه *بولطمان* الانتباه إلى ملاحظة على قدر كبير من الأهمية مؤداها إن اعتماده على الفلسفة المعاصرة المسماة بالوجودية لا يعنى أنه يرى أن هذه الفلسفة تمكنت من تقديم الفلسفة المنشودة ، أعنى ، الفلسفة بمعنى النسق الكامل المطلق المتمتع بالثبات الدائم والذى يستطيع أن يتعامل مع سائر مشكلات الوجود ويفك وإلى الابد سائر طلاسمه والغازه . إن العكس هو الصحيح. فمثل هذا النسق يعد فى رأيه شيئًا مستحيلاً ولا يمكن لأى فلسفة كائنة ما كانت أن تصل إليه. فهذا لم يحدث فى الماضى أو فى الحاضر ولن يحدث حتى فى المستقبل ، بسبب التغير المستمر للواقع القابل دومًا ، ولهذا السبب ، لأن يفسر بطرق مختلفة تختلف باختلاف ما يستجد من اختلاف وتغير قد يكشف عنه التدفق والجريان المستمر للعملية الزمانية التى لا تتوقف أبدًا والتى تكون محملة دومًا بالجديد غير المتوقع والذى لا يكون فى الحسبان. فهو اضطر إلى الاعتماد عليها لأنه وجدها بمثابة الفلسفة المعاصرة الوحيدة التى استطاعت حتى الآن تقديم أفضل وصف للوجود الإنسانى يمكن الاعتماد عليه. هذه الحقيقة عبر عنها *بولطمان* بكل وضوح عندما كتب يقول:

> "يجب علينا أن ندرك أنه لن توجد أبدًا فلسفة دقيقة بمعنى النسق الكامل المطلق الذى يستطيع تقديم إجابات على كل تساؤلات الوجود وتوضيح سائر الغازه. وتساؤلنا هنا لن يخرج ، باختصار ، عن كونه تساؤلاً عن أى الفلسفات التى يمكنها أن تقدم فى الوقت الحاضر أفضل

منظور وأفضل مفاهيم لفهم الوجود الإنسانى. هنا يجب أن نتعلم من الفلسفة الوجودية."[١٠٦]

ولكن على الرغم من أن *بولطمان* يزعم هكذا أنه يعتمد على تحليلات الوجود الإنسانى التى قدمتها الفلسفة الوجودية بصفة عامة ، إلا أنه يعتمد فقط وفى حقيقة الأمر على التحليلات التى قدمها *مارتن هيدجر*. وهو لا يعتمد حتى على كل ما كتب هذا الفيلسوف الوجودى ، وإنما يعتمد فقط على التحليلات التى قدمها فى كتابه "*الوجود والزمان*". هذه الحقيقة أكدها *بولطمان* نفسه فيما سبق فى سياق تناولنا لسيرته الذاتية ، ولسوف نعود إليها وإن يكن بصورة مخالفة فى القسم التالى من هذه الدراسة ، ويمكننا معاودة تأكيدها هنا ، نظرًا لأهميتها بالنسبة لغايتنا ، استنادًا إلى قوله الذى مؤداه: "*إن المهمة التى آخذها على عاتقى والتى تتمثل فى محاولة تفسير الوجود الإيمانى بطريقة لاهوتية ومفاهيمية conceptual (أى مقدمة فى مفاهيم) هى مهمة تتأسس على تحليل هيدجر الوجودى للإنسان*".[١٠٧]

من هذا الاعتبار عارض *بولطمان* سائر اللاهوتيين الذين يزعمون أنه بالإمكان القيام بالتأويل بدون الاعتماد على الفلسفة الدنيوية. فهو يؤكد ، ضد هؤلاء اللاهوتيين ، على أنه

"من الخطأ الزعم بأن التفسير أو التأويل يمكن أن يحدث فى استقلال تام عن المفاهيم الدنيوية ... فكل مفسر يعتمد بصورة لا يمكن تحاشيها على مفاهيم ورثها من التراث ، سواء عن وعى أم عن غير وعى ، وكل تراث يعتمد على فلسفة من الفلسفات. وجريًا على هذه العادة المتبعة ، اعتمد الكثير من تأويل القرن التاسع عشر ، على

---

(١٠٦) Ibid., P.55.

(١٠٧) Rudolf Bultmann, The Historicity of Man and Faith (1930), in Rudolf Bultmann, Existence and Faith, Shorter writings of Rudolf Bultmann, P.92.

سبيل المثال ، على الفلسفة المثالية ومفاهيمها ، على فهمها للوجود الإنساني. هذه المفاهيم لازالت حتى وقتنا هذا تؤثر في العديد من المفسرين. وهذا يعني بالتالي أنه لا يجب ممارسة الدراسة التاريخية والتأويلية بدون فلسفة وبدون تقديم وصف للمفاهيم التي ترشد التأويل."[١٠٨]

هذا الاعتماد الذى يقره *بولطمان* المؤمن ساقه إلى إقرار نوع من التطابق بين تحليلات هيدجر وبين تحليلاته هو التى يقدمها لنصوص العهد الجديد ، وذلك من أجل خلق زريعة بريئة فى الظاهر يبرر بها هذا الاعتماد وتكون مقنعة فى نفس الوقت بالنسبة للاهوت الذى يزعم أنه ينتمى إليه. من هذا الاعتبار ، راح *بولطمان* المؤمن يعلن على الملأ أن فلسفة هيدجر *"تقول نفس الشيء الذى يقوله العهد الجديد وهى تقوله بصورة مستقلة تمامًا."*[١٠٩] وهو لم يكتف بذلك ، بل راح فى موضع آخر يؤكد نفس الشيء من خلال قوله الذى مؤداه : *إن تحليل هيدجر الوجودى للبنية الأنطولوجية للوجود ليس سوى نسخة فلسفية ، دنيوية من وجهة نظر العهد الجديد فى الحياة الإنسانية ".*[١١٠] فهنا يبدو واضحًا أن *بولطمان* يطابق مطابقة تامة بين فلسفة هيدجر الوجودية وبين ما يقوله العهد الجديد عن الوجود الإنسانى ، الأمر الذى يعنى ضمنًا أنه جعل فلسفة هيدجر لا تخرج عن كونها لاهوتًا طبيعيًا أو دنيويًا[١١١]، إن صح التعبير ، صيغ بطريقة فلسفية أو دنيوية مستقلة تمامًا عن أى مؤثرات دينية أو غير دينية كائنة ما كانت ، وذلك من أجل إفساح الطريق أمام نتيجته أو زعمه الذى مؤداه أن اعتماده عليها يعد أمرًا طبيعيًا ما دام ليس فيها ما يتعارض مع ما يقوله *بولطمان* اللاهوتى ، وما دامت تخدمه

---

(١٠٨) Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology, PP.54-55.

(١٠٩) Rudolf Bultmann, New Testament and Mythology, in Kerygma and Myth , a Theological Debate, Vol. 1, P.25.

(١١٠) Ibid., P.24.

(١١١) Ibid., P.23.

فى تأويله لنصوص العهد الجديد أعنى فى مشروعه " *الديميثولوجى*". وعلى هذا النحو يكون الخادم الحقيقى للمشروع ليس هو الفلسفة الوجودية عامة ، كما زعم فيما سبق ، وإنما هو فلسفة هيدجر على وجه التحديد. فهذه الفلسفة هى التى تزوده بالمفاهيم المسبقة وبالفهم الدقيق المسبق الذى يجده فى داخله – مثله فى ذلك مثل أى إنسان آخر – بصورة طبيعية أولية ، والذى يساعده على تأويل نصوص العهد الجديد تأويلاً وجوديًا محكمًا.[١١٢]

هذا الاعتماد الإيجابى على فلسفة هيدجر أقره ، إلى جانب *ماكورى*[١١٣]، العديد من اللاهوتيين الآخرين أمثال *هانز بارتش* ، *وأرنست فشيز* ، وغيرهم. فلقد كتب *هانز بارتش* ، على سبيل المثال ، يقول: *"لقد استفاد بولطمان من مصطلحات وأفكار وجدها عند هيدجر. لقد وجد عنده فهمًا لوجود إنسانى يتفق إلى حد ما مع العهد الجديد."*[١١٤] أما *أرنست فشيز* فقد قرر نفس الشيء عندما أعلن *"أن بولطمان تبنى الكثير مما جاء فى كتاب هيدجر الوجود والزمان خاصة التفرقة الرئيسية التى يقدمها هيدجر بين الوجود الأصيل ، والوجود غير الأصيل ، والتى ردها بولطمان إلى حياة الإيمان وحياة الخطيئة بعد أن فهمهما فهمًا جدليًا."*[١١٥]

غير أن التساؤل الذى لن أمل من طرحه على *بولطمان* المؤمن ، *وماكورى* ، *وبارتش* ، *وفشيز* ، وغيرهم ، إلى أن أقدم الإجابة عليه فى القسم التالى ، هو تساؤل عما إذا كان هذا هو حقًا كل ما يبغيه *بولطمان* من وراء هذا

---

(١١٢) أريد أن أذكر القارئ من جديد أن التأويل الفعلى لنصوص "العهد الجديد" نفسها يخص البعد العملى من المشروع ، والذى سوف نتناوله فى الجزء الثانى ، نظرًا لأن هذا الجزء يستقل بالبعد النظرى للمشروع فى جانبيه الإيمانى ، والإلحادى.

(١١٣) John Macquarrie, Studies in Christian Existentialism, P.110.

(١١٤) Hans-Werner Bartsch, Bultmann and Jaspers, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.2, P.195.

(١١٥) Ernst Fuchs, The Hermeneutical Problem, in The Future of Our Religious Past, Essays in Honour of Rudolf Bultmann, P.270.

التطابق. إن هذه الدراسة سوف تحاول أن تكتشف فى القسم التالى كيف أن هذا التطابق الإيجابى فى الظاهر يخفى تحته تطابقًا سلبيًا أو إلحاديًا لا يقل فى الأهمية عند *بولطمان* الملحد ، عن هذا التطابق الذى لا يهم سوى *بولطمان* المؤمن. غير أن النتيجة التى تهمنا هنا ، ولأجل غايتنا ، ومهما كان الأمر ، هى أن *بولطمان* المؤمن جعل فلسفة هيدجر الوجودية التى عرضها فى *"الوجود والزمان"* مجرد خادمة لمشروعه *"الديميثولوجى"* أو مجرد أداة تساعده على التأويل.

هذا الفهم للوجودية – أو لفلسفة هيدجر – باعتبارها مجرد خادمة تقتصر كل وظيفتها على تقديم تحليل فلسفى أو عقلى حيادى للوجود An existentialist analysis الإنسانى المتناهى فى الزمان والمكان سهل على *بولطمان* المؤمن الوصول إلى نتيجتين أخريتين ربما أكثر أهمية من الناحية اللاهوتية من النتيجة السابقة. الأولى هى أن هذا التحليل لن يستطيع أن يقدم للمرء أية إجابة على قضية وجوده الشخصى ، أعنى ، على معنى أن يوجد وجودًا شخصيًا فعليًا أصيلاً أو فريدًا ، وذلك لأن التحليل الفلسفى للوجود – تحليل هيدجر – يقصر نفسه على مهمة تقديم تحليل فلسفى أو عقلى أو صورى مجرد أو عام للوجود الإنسانى العام والمتناهى فى الزمان والمكان ، ولا يستطيع أن يضع فى اعتباره وجود المرء الشخصى المتبدى فى الواقع العينى المتحقق فى التو واللحظة بمعنى أنه ، وكما يقول *بولطمان* نفسه ، *"لا يضع فى اعتباره الأحداث العينية للحياة الشخصية ، المواجهات العينية التى تشكل الوجود الشخصى."*[١١٦] فالإجابة تقتضى وجودًا مثاليًا أو دينيًا يقدم للمرء فهمًا – ذاتيًا لوجوده الشخصى ، وهذا يعتبر من الأشياء التى لا يستطيع التحليل الفلسفى أو العقلى المجرد أن يقدمها *" نظرًا لأن الفهم-الذاتى لوجودى الشخصى لا يمكن أن يتحقق إلا فى اللحظات العينية للهنا والآن (التو واللحظة) اللذان يخصانى أنا وحدى."*[١١٧] فهذه الإجابة تأتى بالضرورة من وراء

---

(١١٦) Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology, P.58.

(١١٧) Ibid., P.56.

الوجود أعنى *"بواسطة الروح القدس (أو الله) الذى لا يكون تحت تصرف المرء"*[118] عندما يضع نظرية فى الوجود الإنسانى ، أو *"بواسطة الوحى (الكشف) الإلهى الذى لا يتحقق إلا فى اللحظات العينية فى التو واللحظة،"*[119] أو من خلال فعل الله الحاسم فى المسيح ، أعنى من خلال كلمة الله التى جاءت فى الكتاب المقدس ، والتى يمكن للمرء المشاركة فيها من خلال قرار الإيمان الذى هو قرار ذاتى أو وجودى أو شخصى أو لاعقلانى ، حتى يتحقق وجوده الأصيل تحققًا فعليًا وذلك باعتبار *" أن ما يميز الكتاب المقدس عن أى أدب آخر"* ، فى رأى *بولطمان* ، *"هو أن الكتاب المقدس يوضح لى إمكانية للوجود لا على أنها إمكانية أكون حرًا فى اختيارها أو رفضها ، وإنما تصبح هذه الإمكانية ، بالأحرى ، كلمة موجهة إلى بصفة شخصية تخبرنى ليس فقط بالوجود عامة ، بل تمنحنى أيضًا وجودًا فعليًا حقيقيا."*[120] هذه الحجة التى تزعم إن التحليل الفلسفى للوجود لا يستطيع أن يقدم

---

(١١٨) Ibid., P.54.

(١١٩) Ibid., P.58.

(١٢٠) Ibid., P.53. لقد قدم *ماكورى* مثالا لحالة قصوى أو متطرفة Extreme يوضح بها ما يقوله *بولطمان* هنا. "فالإنسان الذى يكون على شفا اليأس بعد أن يكون قد استنفد سائر إمكاناته الذاتية الأخلاقية والروحية وراح يتساءل فى قرارة نفسه عما إذا كان هناك إله ، يختلف تساؤله بالطبع عن تساؤل الفيلسوف الذى يتساءل ، بينما هو غارق فى تأملاته الفلسفية ، عما إذا كان هناك إله كأساس للعالم الطبيعى. فالأول يستقصى عن شئ يهم وجوده الشخصى ، بينما يطرح الآخر تساؤلاً أكاديميًا أو تأمليًا. وعلى الرغم من أن كليهما قد ينتهى إلى نتيجة تقول بوجود الله ، إلا أن مفهوم الواحد منهما عن الله سوف يختلف تمامًا عن مفهوم الآخر إلى حد أنهما قد يؤمنان بكينونتين (إلهين) مختلفين تمام الاختلاف. فأحدهما (الأول) قد يجد إله الصلاة والعبادة ، بينما قد يجد الآخر إله التأمل الميتافيزيقى. غير أن الفارق بين الاثنين كان موجودًا سلفًا فى الطريقة التى طرح بها كل واحد منهما سؤاله. وبولطمان يخبرنا إنه عندما يذهب إلى الكتاب المقدس ، فإن سؤاله الذى يسعى إلى الإجابة عليه هو سؤال الوجود الإنسانى. ومما لا شك فيه أنه يتساءل أيضًا عن الله ، غير أنه يتساءل عن الله الذى يهم الإنسان المتواجد. وقد تكون هناك أعماقًا للوجود الإلهى تقع فيما وراء أهميته بالنسبة لنا،=

وجودًا مثاليًا أو دينيًا يجيب على قضايا الوجود الشخصى ، صاغ *بولطمان* جانبها الأكبر فى نصه المطول التالى الذى يقول:

" نحن لن نتعلم من الفلسفة الوجودية إلا أقل القليل هذا إذا حاولت ، كما يعتقد البعض ، تقديم نموذج مثالى للوجود الإنساني. فمفهوم حقيقة الوجود Eigentlichkeit الذى تقول به لا يقدم هذا النموذج. فالفلسفة الوجودية لا تقول لى: يجب عليك أن توجد على هذا النحو أو ذاك ، وإنما تكتفى فقط بالقول يجب عليك أن توجد ، أو، طالما أن حتى هذا القول يبدو فضفاضاً للغاية ، توضح لى معنى التواجد. والفلسفة الوجودية تحاول توضيح معنى التواجد عن طريق التفرقة بين وجود الإنسان ووجود سائر الأشياء الأخرى فى العالم التى لا تتمتع بالوجود وإنما تكون كائنة فقط أو فى متناول اليد (هذا الاستعمال الفنى لكلمة وجود يرجع فى الاصل إلى كيركيجورد.) فالبشر وحدهم هم الذين يمكنهم التمتع بالوجود ، لكونهم هم وحدهم الذين يعتبرون موجودات تاريخية. هذا يعنى أن لكل إنسان تاريخه الخاص به. فحاضره يند دومًا عن ماضيه ويقود إلى مستقبله. وهو يحقق وجوده فى حالة ما يعى أن كل 'آن' هى لحظة قرار حر بخصوص أى عنصر من عناصر ماضيه يتمتع بالقيمة ، وبخصوص ماهية مسئوليته تجاه مستقبله ، مادام ليس فى إمكان أى شخص أن يحل محل آخر. إنه لا يمكن لأى شخص أن يحل محل آخر ، مادام يتحتم على كل واحد أن يمر بتجربة موته. فمن خلال إحساسه بالوحدة يحقق كل إنسان وجوده. وأنا (بولطمان) لن أستطيع ،

=غير أنها ، هذا إذا كان ذلك حقًا هكذا ، تعد أعماقًا لا يستطيع اللاهوت الوصول إليها ، كما أنها لا تقع فى دائرة اهتمامه." John Macquarrie, An Existentialist Analysis, a Comparison of Heidegger and Bultmann, P.11, Harper and Row, Publishers, New York and Evanston, 1965. هذا الفهم الذى يقدمه *ماكورى* لموقف *بولطمان* يغفل الحقيقة التى سوف نحاول الكشف عنها من خلال هذه الدراسة والتى مؤداها أن هذا الفهم يسوق إلى نتيجة إيمانية ، كما يسوق أيضًا إلى نتيجة الحادية معًا وفى نفس الوقت.

بالطبع، أن أقدم فى هذا السياق التحليل الوجودى بكافة تفاصيله ، حيث يكفى أن أقول إن الفلسفة الوجودية توضح أن الوجود الإنسانى لن يكون وجودًا حقيقيًا إلا من خلال فعل التواجد. والفلسفة الوجودية لا تدعى أنها تضمن للإنسان فهمًا – ذاتيًا لوجوده الشخصى وذلك لأن هذا الفهم–الذاتى لوجوده الشخصى لا يمكن أن يتحقق إلا فى اللحظات العينية المتحققة فى التو واللحظة اللذان يخصانى أنا وحدى. وبينما لا تقدم الفلسفة الوجودية أية إجابة على قضية وجودى الشخصى ، إلا أنها تضع على عاتقى أنا وحدى المسئولية عن وجودى الشخصى ، وهى بذلك تساعدنى على أن أكون منفتحًا على كلمة الكتاب المقدس."[١٢١]

إن هذه العبارة الأخيرة توضح رأى *بولطمان* الذى مؤداه أنه بينما لا تستطيع الفلسفة الوجودية – فلسفة هيدجر – تقديم أية إجابة على قضية الوجود الشخصى ، إلا أنها تستطيع أن تضع على عاتق المرء المسئولية الكاملة عن وجوده الشخصى ، ومن ثم تجعله منفتحًا على كلمة "*الكتاب المقدس*" التى تستطيع وحدها ، وذلك من خلال قرار الإيمان ، أن تمنح المرء وجودًا شخصيًا إنسانيًا أصيلاً أو فريدًا. والتحليل الفلسفى للوجود يستطيع أن يفعل ذلك لأنه ينطلق أصلاً من تجربة شخصية مباشرة مسبقة ، من وعى ذاتى مباشر أو طبيعى (أولى أو تمهيدى أو هش) مسبق بالوجود الإلهى الأصيل ، يجعله (الوعى) على استعداد دائم لاتخاذ قرار الإيمان الذى يكون أصلاً قرارًا بتحقيق وجود إنسانى أصيل (الوجود الدينى) لا يمنح إلا بواسطة "*الروح القدس*" أو الله. "*فبدون هذا القرار ، بدون الاستعداد لأن يكون المرء موجودًا إنسانيًا ، لأن يكون شخصًا يأخذ على عاتقه مسئوليته عن وجوده ، لن يمكن لأى شخص أن يفهم كلمة واحدة من*

(١٢١) Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology, PP.55-56.

الكتاب المقدس على أنها تتحدث إلى وجوده الخاص أو الشخصى."[١٢٢] هذا يعنى ، بتعبير أوضح ، أن *بولطمان* يرى

"أن الإنسان لديه علاقة مسبقة بالله وجدت تعبيرًا كلاسيكيًا عنها فى كلمات أوغسطين التى تقول 'لقد صنعتنا على هيئتك ، وقلوبنا لن تهدأ حتى تستريح فيك'. Tu nos fecisti ad te, et cor nostrum inquietum est, donec requiscat in tu. فالإنسان لديه معرفة مسبقة بالله ، هذا على الرغم من أنه ليس لديه معرفة بوحى (كشف) الله ، أعنى ، بفعله فى المسيح. فهو لديه علاقة بالله تتبدى فى بحثه عن الله ، سواء كان واعيًا بذلك أم لا ، فحياة الإنسان يحركها البحث عن الله لأنها تتحرك دومًا ، سواء كان يعى المرء ذلك أم لا ، بالتساؤل عن وجوده الشخصى. والتساؤل عن الله والتساؤل عن ذاتى متطابقان."[١٢٣]

---

(١٢٢) Ibid., P.57.

(١٢٣) Ibid., PP.52-53. نفس هذا المعنى ساقه *بولطمان* بصورة أكثر وضوحًا فى موضع آخر عندما كتب يقول: إذا اعترض شخص على "أن الإنسان لن يستطيع أن يعرف من هو الله قبل تجليه ، كما لن يستطيع أن يعرف أيضًا ماهية فعله فى المسيح ، فإننا سوف نضطر إلى الرد عليه بقولنا أن الإنسان قد يعى تمامًا من هو الله ، أعنى ، من خلال استعلامه عنه . فإذا لم يكن وجوده يتحرك (سواء عن وعى أم عن غير وعى) بالتساؤل عن الله بالمعنى الأوغسطينى الذى يقول: لقد خلقتنا على هيئتك وقلوبنا لن تهدأ حتى تستريح فيك ، فإنه لن يعرف الإله كاله فى أى تجلى من تجلياته. ففى نطاق الوجود الإنسانى تكون المعرفة الوجودية (المباشرة) بالله معرفة قائمة فى شكل الاستقصاء أو الاستعلام عن السعادة ، والخلاص ، وعن معنى العالم والتاريخ ، وعن الطبيعة الحقيقية لوجود كل شخص من الأشخاص. وإذا كان حق تصنيف هذه الاستقصاءات على إنها استقصاء عن الله هو حق لن يمكن الحصول عليه إلا من خلال الإيمان بتجلى الله ، فإن الظاهرة فى ذاتها (ظاهرة الاستقصاء) تجسد علاقة هذه المسألة بالتجلى." Rudolf Bultmann, The Problem of Hermeneutics, in Rudolf Bultmann, Essays, Philosophical and Theological, PP.257 -258, Translated by James C. Greig, The Macmillan Company, New York, 1955.

والتحليل الوجودى يستطيع أن يجعل المرء مهيئًا لاتخاذ قرار الإيمان ، الذى يكون قرارًا بتحقيق وجوده الأصيل ، وذلك بوضعه على عاتق المرء المسئولية الكاملة عن تحقيق وجوده. فهذا الاستعداد أو التهيؤ المسبق ، المقترن بفهم المرء المسبق للعلاقة بالله ، هو الذى يجعله مهيئًا دومًا لسماع كلمة الكتاب المقدس باعتبارها كلمة موجهة إلى وجوده الشخصى ، ويهيب به أن يتخذ قرار الإيمان الذى يكون قرارًا بتحقيق الوجود الأصيل. غير أن هذا التحليل الفلسفى للوجود – تحليل هيدجر – لا يستطيع أن يمنح الوجود الأصيل لأنه لا يضع فى اعتباره الوجود الشخصى كما يتبدى فى الواقع العينى المتحقق فى التو واللحظة ، ولأنه لا يخرج أيضًا عن كونه تحليلاً فلسفيًا مجردًا للوجود الإنسانى المتناهى فى الزمان والمكان يقف عند حد إثارة العلاقة بين هذا الوجود والوجود الإلهى اللامتناهى ، ويهيب بالمرء أن يأخذ على عاتقه مهمة تحقيق هذه العلاقة ، من خلال قرار الإيمان ، لكونها تعنى تحقيق وجوده الأصيل. هنا يجب أن نلاحظ أنه على الرغم من أن بولطمان يقر أن هذا القرار لا يتطلب معرفة فلسفية بالضرورة نظرًا لكونه قرارًا يهم الوجود الشخصى المباشر والمتحقق فى التو واللحظة ، إلا أنه يصر على أن إمكانية التحقق الفعلى للوجود الدينى الأصيل *"لن تصبح امكانية حقيقية إلا عندما أفهم الكلمة."*[١٢٤] من هنا تبرز من جديد أهمية مشروع بولطمان *"الديميثولوجى"* باعتباره يقدم فهمًا ذاتيًا أصيلاً لوجود إنسانى ، إمكانية أصيلة أو فريدة للوجود تكون مفهومة حتى بالنسبة *للإنسان المعاصر*" اللا-ميثولوجى وتهيب به أن يتخذ قرارًا بشأن تحقيقها (أو عدم تحقيقها) حتى ينفتح على وجوده الأصيل الذى لن يتحقق تحققًا فعليًا إلا بواسطة *"الروح القدس"*. وهو يفعل ذلك مستعينًا بفلسفة هيدجر التى يتخذها كأداة هرمنيوطيقية يقف دورها عند حد تقديم تحليل فلسفى للوجود الإنسانى المتناهى فى الزمان والمكان ، ويجعل المرء مهيئًا أو مستعدًا لسماع كلمة الله التى تمنحه التحقق الفعلى للوجود الأصيل.

---

(١٢٤) Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology, P.54.

أما النتيجة الثانية التى انتهى إليها *بولطمان* المؤمن فى ضوء فهمه للفلسفة الوجودية -لفلسفة هيدجر - باعتبارها مجرد خادمة للاهوت تقتصر كل وظيفتها على تقديم تحليل فلسفى أو عقلى حيادى للوجود الإنسانى المتناهى فى الزمان والمكان ، فهى مقترنة بشدة بالنتيجة السابقة أو لعلها الوجه الآخر لنفس العملة ، ومفادها أن هذا الفهم جعله يجد مبررًا مقنعًا فى الظاهر ، وإن يكن ليس كذلك فى الخفاء على غرار ما سوف نكتشف فى القسمين التاليين ، يرد به على الاعتراض الذى يقول: إن التحليل الفلسفى للوجود قد يصل إلى حكم ذاتى أو شخصى أو وجودى Existential مؤداه أن تحليل وجود الإنسان يمكن تحقيقه بدون الوضع فى الاعتبار العلاقة بين الإنسان والله. فهذا الفهم للوجودية جعله فى موقف يسمح له بالرد على هذا الاعتراض بقوله: إن مثل هذا الحكم يعتبر حكمًا طبيعيًا تمامًا مادام أن هذا التحليل لا يستطيع أن يضع فى اعتباره التحقق الفعلى لهذه العلاقة فى اللحظات العينية للوجود الشخصى المتحقق فى التو واللحظة ، والذى يمنحه الإيمان وحده ، ويقصر نفسه ، لهذا السبب ، على مجرد تقديم تحليل صورى أو مجرد للوجود الإنسانى المتناهى فى الزمان والمكان ، ومن ثم يكتفى بإثارة قضية علاقة وجود الإنسان المتناهى بالوجود اللامتناهى (بصورة لا يمكن تحاشيها) فى ضوء وعيه الذاتى الطبيعى بهذه العلاقة ، مع جعل المرء منفتحًا على كلمة الكتاب المقدس ، أعنى ، مهيئًا لاتخاذ قرار تحقيق هذه العلاقة (بعد أن يضع على عاتقه هو وحده المسئولية الكاملة عن تحقيقه لوجوده الأصيل) التى يمكنها وحدها أن تمنح التحقق الفعلى للوجود الأصيل. هذه الحجة لخصها بولطمان فى كلماته الموجزة التالية التى تقول:

"إن التحليل الفلسفى الصورى الخالص لا يضع فى اعتباره العلاقة بين الإنسان والله ، لأنه لا يضع فى اعتباره الأحداث العينية للحياة الشخصية ، المواجهات العينية التى تشكل الوجود الشخصى. فإذا كان صحيحًا أن وحى (كشف) الله لا يتحقق إلا فى الأحداث العينية

للحياة فى التو واللحظة ، وأن تحليل الوجود يقتصر على حياة الإنسان الزمانية بكل ما تنطوى عليه من لحظات متتابعة من التو واللحظة ، فإن هذا يعنى أن هذا التحليل يكشف النقاب عن مجال يفهمه الإيمان وحده باعتباره مجالاً يخص العلاقة بين الإنسان والله."[١٢٥]

هنا يوجه *بولطمان* الانتباه إلى ملاحظة هامة مؤداها أنه على الرغم من أن هذا الحكم – الذى مؤداه أنه من الممكن تحليل الوجود الإنسانى بدون الوضع فى الاعتبار العلاقة بين الإنسان والله – يمكن أن يعد حكمًا وجوديًا Existential أو ذاتيًا أو شخصيًا ، إلا أن هذا لا يجب أن يؤخذ على إنه يرى أن استبعاد هذه العلاقة نفسها من هذا التحليل يعتبر مسألة هوى أو تفضيل ذاتى. إن العكس فى رأيه هو الصحيح ، بمعنى أنه يرى أن هذا الاستبعاد ليس مسألة هوى أو تفضيل ذاتى لكونه يضرب بجذوره فى رؤية وجودية Existential أو ذاتية أو شخصية أخرى مؤداها

"إن فكرة الله لا تكون تحت أمرنا (أو فى حوزتنا) عندما نشيد نظرية فى وجود الإنسان ... هذه المسألة يمكن أن نضعها أيضًا على هذا النحو: إن استبعاد علاقة الإنسان بالله تعتبر دلالة على معرفتى Knowledge الشخصية بذاتى ، على إقرارى بأننى لا أستطيع أن أجد الله من خلال النظر إلى أو فى ذاتى. إن هذا الاستبعاد نفسه يخلع على التحليل الوجودى طابعه الحيادى. والحقيقة التى مؤداها أن الفلسفة الوجودية لا تضع فى اعتبارها العلاقة بين الإنسان والله تتضمن إننى لا أستطيع أن أتحدث عن الله باعتباره إلهى الشخصى من خلال مجرد النظر فى ذاتى. فعلاقتى الشخصية بالله لن تكون علاقة

---

(١٢٥) Ibid., P.58.

حقيقية إلا بواسطة اللـه وحـده ، بواسـطة اللـه الفـاعل **Acting** (أو الصانع) الذى يقابلنى فى كلمته."[١٢٦]

بهـذه الكلمـات نكـون قـد وصلنـا إلـى نهايـة التطبيـق الإيمـانى لمشـروع *بولطمـان "الـدى-ميثولوجـى"* فـى جانبـه النظـرى ، أعنـى ، إلـى نهايـة "*الديميثولوجيا*"، ولكى نكتشف تطبيقة الإلحادى لهذا المشروع يتعين علينـا الانتقـال إلى القسم التالى.

(٧)

الدى-ميثولوجيا والتطبيق الإلحادى

أو هيدجر المبكر والإلحاد

إن المهمة الأساسية الملقاة على عاتقنا فى هذا القسم - والأقسـام التاليـة - تتمثـل فـى محاولـة اكتشـاف وإثبـات أن البعد النظرى مـن مشـروع *بولطمـان "الدى-ميثولوجى"* ينطوى على نقيض إلحـادى لا يقـل فـى الأهميـة بـأى حـال مـن الأحوال عن النقيض الإيمانى الذى أرسينا أبعاده فيما سبق ، وذلـك لأن النقيضيـن معـا يعكسـان موقفـه الـذى أخـذه علـى عاتقـه منـذ بدايـة حياتـه ، أعنـى ، موقـف الإيمان-الإلحاد.

ولسوف ننطلق نحو تحقيق هذه الغاية من ذلك التساؤل الـذى طرحنـاه فـى مناسبة - أو فى مناسبات - سابقة ولم نقدم له الإجابة الكاملة بعد ، والمتعلق بما إذا كان *بولطمان* يستخدم فلسـفة هيدجـر الوجوديـة كـأداة هرمنيوطيقيـة خالصـة ، على نحو ما رأيناه يزعم فى الظاهر وكما وافقه علـى ذلـك العديـد مـن اللاهوتييـن الذين نخص منهم بالاسم هنا *جون ماكورى* بالذات لكونه يتخذ موقفًا مناقضًا تمامًا

---

(١٢٦) Ibid., PP.58-59.

لموقف هذه الدراسة ، أم يستخدمها كأساس جوهرى يبنى عليه مشروعه بالكامل ويكون متحكمًا فى تأويله تحكمًا سلبيًا أو إلحاديًا (لا إيجابيًا أو إيمانيًا) ؟ والسبب فى ذلك يرجع إلى أن حسم الإجابة على هذا التساؤل بالذات سوف يفتح الطريق ، وكما سوف نرى ، أمام اكتشافنا لسائر أبعاد النقيض الإلحادى الذى نسعى إلى الكشف عنه.

ولكى أقدم الإجابة على هذا التساؤل ، يتعين علينا أن نبرهن أولاً على صدق دعوانا بأن *بولطمان* يجعل من فلسفة هيدجر الوجودية فلسفة متحكمة فى تأويله بمعنى أنه يتخذها معيارًا أو أساسًا يبنى عليه مشروعه بالكامل وبمعزل تام عن نصوص "*العهد الجديد*" ، على أن نعقب ذلك بالكشف عن الطابع السلبى أو الإلحادى لهذا التحكم. هنا ، هكذا يجب أن أوجه الانتباه منذ البداية ، سوف نجد أن *بولطمان* يحيل فلسفة هيدجر من كونها مجرد "*خادمة*" لمشروعه الإيمانى ، إلى كونها "*صاحبة الجلالة*" ، إن صح التعبير ، التى تجعله يضحى بنصوص العهد الجديد إرضاء لها !!

والإرهاصات الأولى التى تنبئ عن تحكم فلسفة هيدجر فى تأويل *بولطمان* يمكن أن نجدها فى اعترافه الشخصى التالى الذى يقول:

> "إن التأويل يقع حقًا تحت تحكم (أو سلطان) الفلسفة. غير أن التساؤل الذى يجب أن يطرح نفسه فى هذه الحالة يجب أن يكون تساؤلاً عن المقصود بهذا التحكم. إن الزعم الذى يدعى أن التفسير يمكن أن يتحقق فى استقلال تام عن المفاهيم الدنيوية هو زعم واه. فكل مفسر يعتمد بصورة لا يمكن تحاشيها على فلسفة من الفلسفات. وجريًا على هذه العادة المتبعة ، اعتمد الكثير من تأويل القرن التاسع عشر ، على سبيل المثال ، على الفلسفة المثالية وعلى مفاهيمها ، على فهمها

للوجود الانسانى. هذه المفاهيم لازالت تؤثر حتى اليوم فى العديد من المفسرين."[١٢٧]

هنا يقر *بولطمان* ، ورغما عن مقصده العلنى ، أن فلسفة هيدجر الوجودية – مادام قد ثبت لنا أن هذه الفلسفة هى صاحبة التأثير الحاسم عليه – هى التى تتحكم فى تأويله وتوجهه لا بمعنى أنه يسترشد بها فى تأويله ، بل بمعنى أنه يشيد تأويله نفسه فى ضوء فهم هيدجر للوجود الإنسانى. هذا المعنى يستفاد ضمنًا من فهمه لاعتماد تأويل القرن التاسع عشر على الفلسفة المثالية. فمثلما اعتمد هذا التأويل ، وكما يقول هو ، على تلك الفلسفة وعلى فهمها للوجود الإنسانى ، كذلك يمكن القول إن *بولطمان* القرن العشرين اعتمد على فلسفة هيدجر وعلى فهمها للوجود الإنسانى.

هذا المعنى يمكن أن يتضح بصورة أفضل هذا إذا وضعنا فى الاعتبار ما يقوله *بولطمان* عن التأثير الذى فرضته الفلسفة المثالية على تأويل اللاهوتيين لمفهوم "*الروح*" فى القرن التاسع عشر ، والذى ضمنه نصه المطول التالى الذى يقول:

> "فى القرن التاسع عشر أثرت فلسفة كانط وهيجل بشدة فى رجال اللاهوت وشكلت مفاهيمهم الأنثروبولوجية والأخلاقية. وتبعًا لهذا فهمت الروح (بنيوما) فى العهد الجديد على أنها تعنى الروح بالمعنى الذى تأسس على تراث التفكير الإنسانى الذى يرد فى الأصل إلى الفلسفة المثالية الأغريقية ، والذى يعتبر الروح قوة العقل (لويس λογοσ أو نوس νουσ) كما يعتبرها فى معناها الشامل أو الكلى قوة تعمل ليس فقط فى التفكير العقلى ، فى المنطق ، بل أيضًا فى الأخلاق ، فى الأحكام الخلقية والسلوك الأخلاقى وفى مجال الفن والشعر. لقد ساد الاعتقاد فى أن الروح تسكن النفس البشرية ،

---

(١٢٧) Ibid., PP.54-55.

وإنها تعد بمعنى من المعانى قوة مستمدة من الماوراء ، من ذلك الذى يقع فيما وراء ذات المرء. فالروح التى كانت تسكن فى داخل النفس كانت تعد جزءًا من الروح القدس الذى هو العقل الكونى. ولهذا كانت الروح بالنسبة للذات المفردة هاديًا أو مرشدًا للعيش عيشة إنسانية أصيلة. ولقد كان على الإنسان أن يحقق الإمكانات التى أعطيت له بواسطة الروح من خلال التثقيف (أو التهذيب) Education . هذا المفهوم كان مسيطرًا بشدة فى كل من الفلسفة واللاهوت إبان القرن التاسع عشر ، الأمر الذى جعل مفهوم الروح فى العهد الجديد بصفة عامة وفى رسائل بولس بصفة خاصة يؤخذ على أنه يعنى قوة الأحكام الخلقية والسلوك الأخلاقى ، أما صفة قدس Holy التى كانت تضاف إلى الروح فقد فهمت بمعنى الطهارة الخلقية أو النقاء الأخلاقى. أضف إلى ذلك أن الروح فهمت أيضًا على أنها القوة المعرفية التى تصدر عنها المسائل القانونية والمعرفية. لقد اعتبرت الروح بالطبع هبة من الله ، غير أنها فهمت بالمعنى المثالى. غير أن هيرمان جنكل أوضح فيما بعد عدم صحة هذا التأويل ، وذلك من خلال تأكيده على أن الروح فى العهد الجديد ليست قوة تنتمى إلى النفس أو العقل، وإنما هى قوة خارقة للطبيعة ، قوة مفاجئة ، مدهشة تحدث ظواهر نفسية رائعة مثل الـ Glossolalia [١٢٨] ، والنبوة Prophecy ، وغيرها. وبينما كان التفسير المثالى يسترشد بمفاهيم مثالية ، كان يسترشد تفسير جنكل بمفاهيم سيكولوجية. لقد كانت المفاهيم السيكولوجية تحكم تلك المدرسة التى تسمى باسم مدرسة الجشتلط الدينى بأكملها . Psychological concepts

---

(١٢٨) تعنى الـ Glossolalia فى معناها الحرفى "تلفظ أو تفوه غير عادى يحدث تحت تأثير أحاسيس دينية." Chambers's Twentieth century Dictionary, P.451, Ed. by William Geddie, W. and M. Chambers Ltd., London, 1952. ولعل هذا التلفظ يقابل ما يطلق عليه التصوف اصطلاحا اسم "الشطح" ، وإذا كان ذلك هكذا ، فإن هذا يعنى أن الـ Glassolalia هى "الشطح".

Dominated the so-called Religionsgeschichtliche
Schule in general".[129]

إن ما يهمنا هنا بصفة جوهرية هو قول *بولطمان* الذى مؤداه أن فلسفة *كانط* و*هيجل* قد أثرتا فى تأويل القرن التاسع عشر على نحو جعل التأويل يتأثر بالمفاهيم التى قدمتها هاتان الفلسفتان - والتى انحدرت فى الأصل من التراث اليونانى القديم الذى وصل إلى ذروة ازدهاره فى عصر *أفلاطون* و*أرسطو* قبل ميلاد المسيح بوقت طويل - الأمر الذى ترتب عليه اعتناق الفلسفة والتأويل اللاهوتى لمفاهيم مثل مفهوم الروح الذى تطور فى الفلسفة *الكانطية والهيجلية* ، وأن الحال ظل هكذا إلى أن جاء جنكل وأثبت خطأ التأويل المبنى على الفلسفة المثالية واستبدله بدوره بتأويل مبنى على أسس سيكولوجية أصبحت تتحكم بدورها فى التأويل اللاهوتى على غرار ما حدث بالنسبة للمدرسة المسماة باسم "*مدرسة الجشتلط الدينى*" التى تعد امتدادا لمدرسة " *الجشتلط السيكولوجى*" المعروفة. وأهمية هذا القول بالنسبة لغايتنا تكمن فى كونه يكشف عن اقتناع *بولطمان* الذى مؤداه أن الفلسفة هى التى تحكم التأويل وتشكله ، الأمر الذى يعنى ضمنًا أن استخدامه لفلسفة هيدجر الوجودية يشبه تمامًا استخدام اللاهوتيين لمفهوم الروح ، على سبيل المثال ، فى فلسفة *كانط* أو *هيجل* المثالية ، والذى يرد فى الأصل إلى فلسفتى *أفلاطون وأرسطو* ، كما يشبه استخدامهم فيما بعد لمفاهيم *جنكل* السيكولوجية ، أعنى ، أن هذا الاستخدام يحكم تأويل *بولطمان* ويشكله على

---

(١٢٩) Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology, PP.46-47. نفس هذا المعنى أكده *بولطمان* فى موضع آخر عندما كتب يقول: "إن القرن التاسع عشر ... فسر كلمة بنيوما (الروح) التى جاءت فى العهد الجديد على أساس المذهب المثالى الذى يرد فى الأصل إلى اليونان القدماء ، وظل هذا التفسير معمولاً به إلى أن جاء هيرمان جنكل وأثبت فى عام ١٨٨٨م أن البنيوما فى العهد الجديد كانت تعنى شيئًا مختلفًا عن ذلك." Rudolf Bultmann, Science and Existence (1955), in Rudolf Bultmann, New Testament and Mythology and Other Basic Writings, P.147.

نحو يجعل هذا اللاهوت مجرد تكرار ، إن جاز التعبير ، لفلسفة هيدجر التى يتعين على اللاهوت مجاراتها ، وليس العكس ، نظرًا لأن هذه الفلسفة هى التى تقدم لـ *بولطمان* ، كما رأينا ، وكما سوف يتضح تمامًا فيما بعد ، الفهم–المسبق الذى يشيد عليه تأويله. هنا ، وكما سوف يتأكد تمامًا فيما بعد ، يصبح مشروع *بولطمان "الدى–ميثولوجى"* معبرًا عن فلسفة هيدجر فى الوجود ، وليس عما يقوله "*العهد الجديد*". ومن ثم إذا كان صحيحًا أن تأويل القرن التاسع عشر قد قام على "*فينومينولوجيا الروح*" عند *هيجل*، على سبيل المثال ، فكذلك يمكن القول إن تأويل *بولطمان* أصبح يقوم على *"فينومينولوجيا الوجود"* عند هيدجر. فهو *استبدل*"، وكما لاحظ بحق *أرنست لومير* ، *"فينومينولوجيا الروح ، كما أسماها هيجل ، بفينومينولوجيا الوجود*."[١٣٠] وهذا يعنى بالنسبة لغايتنا أن فلسفة هيدجر قد أصبحت هى المتحكمة فى تأويله ، أصبحت "*صاحبة الجلالة*" ، وليست مجرد "*خادمة*" لمشروعه *"الدى–ميثولوجى"*. وهو يفعل ذلك هكذا خلسة أو بصورة خفية بينما يعلن فى العلن ما يناقض ذلك تمامًا. وهكذا تصدق ملاحظة "*جوستاف برونדستيد*" التى تقول: *"إن نتائج التأويل الوجودى توضح أن استخدام بولطمان للفلسفة الوجودية كأداة مساعدة على التأويل يتضمن شيئًا آخرًا خلاف ذلك ... فهو يدخل خلسة سلطة غريبة باعتبارها مفسرة لتبشير العهد الجديد*."[١٣١] إن ذلك حقًا هكذا ، وذلك لأنه

"إذا وضعت فلسفة في الوجود الإنساني (فلسفة هيدجر) كفرض مسبق ، فلابد أن يترتب على ذلك بالضرورة ليس فقط نوعًا من النسقية

---

(١٣٠) Ernst Lohmeyer, The Right Interpretation of The Mythological, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.1, P.125.

(١٣١) Gustav Brondsted, Two World Concepts-Two Languages, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.2, P.263.

Systematization ، بل أيضًا إقرارًا مسبقًا لمفهوم 'إنسانى' محدد ، يمليه العصر ، ويؤثر بدوره فى فهم الكتاب المقدس."[132]

هذا التحكم فى مشروع *بولطمان* والذى تفرضه فلسفة هيدجر يدخل فى حكم الحقيقة التى لاحظها العديد من النقاد الآخرين خلاف *جوستاف بروندستيد* نذكر منهم على سبيل المثال *شوبرت أوجدين* ، *وهيلموت ثيليك* ، *وكارل بارت*. وهم لم يدركوا هذه الحقيقة فحسب ، بل اعتبروها أيضًا مصدرًا للعديد من السلبيات التى ينطوى عليها مشروع *بولطمان*. فالأول (*أوجدين*) ، على سبيل المثال ، لاحظ "*أن موقف بولطمان قد اختل بشدة بسبب إفراطه فى الاعتماد على فهم معين لعمل اصدره هيدجر فى فترة مبكرة من حياته*."[133] ولعل المغزى الذى يرمى إليه *أوجدين* هنا هو أن استحواذ فلسفة هيدجر على فهم *بولطمان* وتحكمها فيه جعل موقفه يختل بشدة على نحو جاء غير متفق مع مقتضيات اللاهوت المسيحى.

أما الثانى (*ثيليك*) فقد وجه الانتباه إلى أن إفراط *بولطمان* فى الاعتماد على فلسفة هيدجر قد أفضى به فى النهاية إلى استبدال ، أو الاستعاضة عن ، اللاهوت بالفلسفة أو ، بتعبير أدق ، إلى سيطرة واستحواذ فلسفة هيدجر على فكره وتحكمها فيه. حقًا ، لقد تراءى له أن هذه النتيجة هى نتيجة حتمية يسوق إليها مشروعه فى شموليته ، ولهذا راح يقول: "*إن النتيجة المنطقية لإعادة تفسير الميثولوجيا هى استبعاد تاريخ الخلاص واستبدال اللاهوت بالفلسفة*."[134]

---

(١٣٢) Ibid., P.253.

(١٣٣) Schubert M. Ogden, The Understanding of Theology in Ott and Bultmann, in The Later Heidegger and Theology, P.159, Ed. by James M. Robinson, John B. Cobb, Jr., Greenwood Press, Publishers, U.S.A., 1979.

(١٣٤) Helmut Thielicke, The Restatement of New Testament Mythology, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, P.141.

أما الثالث *(بارت)* فيعد بحق أفضل من أشار إلى تحكم فلسفة هيدجر فى فهم *بولطمان* وإلى النتائج المحتملة المترتبة على ذلك. حقًا ، لقد كتب فى هذا المعنى يقول:

"إن هيدجر يمنح بولطمان فهمًا مسبقًا خاصًا يتخذه كمدخل إلى نصوص العهد الجديد. وهو يطلق على هذا الفهم اسم الفهم – المسبق... هذا الفهم المسبق يعده شيئًا ضروريًا بالنسبة للمفسر وبدونه لن يستطيع المفسر القيام بعملية تفسير أو تأويل العهد الجديد. وليس بخاف أن هذا الفهم المسبق يؤثر فى فهم بولطمان لوجود الإنسان القديم الخاطئ (الآثم) ولوجوده الاسكاتولوجى (الأخروى) الجديد فى الإيمان. وليس بخاف أيضًا أن هذا الفهم المسبق يتحكم فى مذهبه المتعلق بحادثة المسيح. وذلك لأن جوهر هذه الحادثة ... هو التحول من أحد حالتى الوجود إلى الأخرى ... غير أن هناك شيئًا واحدًا ، شيئًا واحدًا لا غير ، لا يأخذه بولطمان من هيدجر ، وهذا الشئ هو وصفه للتحول بأنه فعل إلهى. فهذه المسألة هى الوخيدة التى يتحدث فيها بولطمان كلاهوتى مستقل عن هيدجر. وإذا استثنينا هذه المسألة ، سوف نجد أن كل تفسيره الإيجابى لرسالة العهد الجديد يتقيد بهذا الفهم المسبق (أى بهيدجر)."[١٣٥]

فى ضوء ذلك تكون نتيجتنا الأولية ، التى ستتأكد أكثر وأكثر كلما تقدمنا نحو غايتنا ، هى أن مشروع *بولطمان "الدى-ميثولوجى"* ليس سوى فلسفة هيدجر التى صاغها فى *"الوجود والزمان"* ، أو هو ، على أقل تقدير ، مشروع يقع تحت تحكم هذه الفلسفة بصورة تجعل منها البديل الذى يقيم عليه مشروعه. هذه النتيجة أكدها *بولطمان* نفسه فى عبارة ماكرة ملتبسة يفيد ظاهرها نقيض باطنها ، وردت فى نص سابق ، مؤداها *أن التأويل يقع حقا فى قبضة (أو تحت تحكم أو*

---

(١٣٥) Karl Barth, Rudolf Bultmann-an Attempt to Understand Him, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.2, P.114.

سيطرة) الفلسفة."[136] فهذا الاعتماد يجب أن يفهم الآن بلغة تحكم فلسفة هيدجر في مشروعه *"الدى-ميثولوجى"* بصورة تجعل منها البديل الطبيعى الذى يقيم عليه هذا المشروع.

هذه النتيجة الأولية تترتب عليها نتيجة أخرى أكثر أهمية بالنسبة لغايتنا مؤداها أن هذا المعنى الجديد للاعتماد يضفى نوعًا من ازدواجية المعنى على ما يقصده *بولطمان* من وراء اعتماده على فلسفة هيدجر. فأينما يعلن أنه يعتمد على هذه الفلسفة – وهو لا يمل من ترديد ذلك هنا وهناك فى كتاباته – لا يجب أن يغيب عن أذهاننا أبدًا أن هذا الاعتماد يجب أن يفهم بمعنيين أحدهما علنى أو ظاهرى ويفيد بأنه يستخدم هذه الفلسفة كأداة هرمنيوطيقية خالصة تساعده على التأويل ، والآخر باطنى خفى ويفيد بأنه يجعل منها البديل الضرورى الذى يبنى عليه مشروعه. هذان المعنيان يجب إقرارهما معًا ، هذا إذا كنا نبغى حقًا ادراك موقف *بولطمان* فى شموليته. وهو نفسه كثيرًا ما يتحدث بصورة يصعب معها الفصل بين المعنيين. خذ ، على سبيل المثال ، ما يقوله *بولطمان* عن التطابق الذى يجده بين فهمه لمصطلح "*المستقبل*" وفهم هيدجر له ، والذى جاء فى كلماته التالية التى تقول: *"إذا بادرنى شخص بالسؤال: هل مصطلح 'المستقبل' كما يفهمه لاهوت بولطمان متطابق مع ذلك الذى يكتشفه هيدجر الفيلسوف باعتباره إمكانية 'أصيلة' للوجود ؟ ، فإن ردى على هذا السؤال سوف يكون بالإيجاب.*"[137] فهنا ، وكما هو الحال فى مواضع أخرى كثيرة ، يصعب علينا فهم ما إذا كان التطابق الذى يتحدث عنه *بولطمان* يقوم على استخدامه لفلسفة هيدجر كأداة هرمنيوطيقية خالصة ، أم يرجع إلى كونه يكرر أو يردد نفس كلام هيدجر على نحو يجعل من فلسفته البديل الضرورى للاهوت. وإذا اعترض أحد على ذلك بقوله: إن ما يقوله

---

(١٣٦) Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology, P.54.

(١٣٧) Rudolf Bultmann, The Historicity of Man and Faith, in Existence and Faith, Shorter Writings of Rudolf Bultmann, PP.96-97.

بولطمان هنا يرجح الاحتمال الأول ، فإن ردى عليه يجب أن يفيد بأن العكس قد يكون هو الأقرب إلى الصحة ، وذلك لأن *بولطمان* نفسه راح بعد ذلك بقليل يطابق بين موقفه وموقف *هيدجر* بصورة تقطع تمامًا باستبداله للاهوت القائم على الوحى بالفلسفة القائمة على العقل ، وذلك عندما كتب يقول:

> "إن معنى أن تكون إنسانًا – هذا إذا جاز لى أن الخص باقتضاب ولأجل غايتنا نتائج تحليل هيدجر – هو شئ يعزى أصلاً إلى الفرد وحده ، فوجود الإنسان هو عبارة عن 'إمكانية للوجود' ، والإنسان المهموم على ذاته هو وحده الذى يختار إمكانيته الفريدة أو الأصيلة."[١٣٨]

فهنا يتضح تمامًا أن *بولطمان* ليس سوى مجرد مردد أو مكرر لفلسفة *هيدجر* بطريقة تقطع بتحكم هذه الفلسفة فى مشروعه على نحو يجعلنا أكثر ميلاً إلى الاعتقاد فى أنه استبدل حقا اللاهوت بفلسفة *هيدجر*. غير أننا لو فعلنا ذلك لن ننصف موقف *بولطمان* فى شموليته ، وذلك لأن هذا الموقف يرحب بالازدواجية القائمة هنا: العلنية ، والخفية. وأى شخص يفشل فى إدراك هذه الازدواجية ، سوف يكون أحادى الجانب ، وسوف يظل عاجزًا عن إدراك موقف *بولطمان* فى شموليته.

هنا يجب أن أعترف بأن هذا التطابق ، الذى يؤكده *بولطمان* نفسه ، بين موقف *بولطمان* وموقف *هيدجر* لايزال حتى الآن لا يشكل خطرًا حقيقيًا على موقفه العلنى ، وذلك لأن حتى استبداله للاهوت بفلسفة *هيدجر* لن يمثل خطرًا حقيقيًا بالنسبة له مادام يزعم فى العلن أن هناك تطابقا بين ما يقوله *هيدجر* وما يقوله العهد الجديد. ففى هذه الحالة لن يهم بالنسبة لموقفه العلنى – إلى حد معين بالطبع – ما إذا كان يعتمد على *هيدجر* أم على نصوص العهد الجديد مادامت النتيجة فى الحالتين واحدة أعنى اتساق ما يقوله مع مقتضيات اللاهوت المسيحى.

---

(١٣٨) Ibid., P.102.

فالخطورة الحقيقية لهذه المطابقة لن تظهر إلا إذا كان *بولطمان* نفسه يقر أن موقف هيدجر هو موقف إلحادى فى صميمه أو هو ، على الأقل ، وعلى غرار ما يزعم العديد من اللاهوتيين أمثال *جون ماكورى* ، *وبول تلش* ، وغيرهم ، موقف إلحادى علنى-إيمانى خفى معًا وفى نفس الوقت. ففى هذه الحالة وحدها ستصبح مطابقة *بولطمان* بين موقفه وموقف هيدجر عبارة عن إقرار ضمنى أو خفى بأن موقفه متناغم مع موقف هيدجر الإلحادى ، أو ، على أقل تقدير ، مع موقفه الإلحادى-الإيمانى.

غير أن كل شىء يتوقف هنا على ما إذا كان *بولطمان* يقر حقًا أن موقف هيدجر هو موقف إلحادى فى صميمه ، أو هو ، بتعبير أدق ، موقف ينطوى على نصف إلحادى ، معادل للنصف أو النقيض الإيمانى المتسق مع اللاهوت المسيحى الذى رأيناه يكشف عنه فى القسم السابق. فإذا نجحنا فى الكشف عن هذه النتيجة الخفية عند *بولطمان* ، فسوف نكون بكل تأكيد فى موقف يسمح لنا بأن نجزم بأن مطابقة *بولطمان* العلنية بين موقفه وموقف هيدجر لا يبغى من ورائها سوى نتيجة خفية واحدة ، ولكنها جوهرية بالنسبة له ، أعنى ، أن موقفه الشخصى هو موقف منقسم إلى نصف إيمانى ، ونصف إلحادى معًا وفى نفس الوقت. فهل يقر *بولطمان* هذا الطابع الإلحادى لفلسفة هيدجر ، رغمًا عن إقراره العلنى لطابعها الإيمانى المتسق مع لاهوت العهد الجديد؟

قبل الكشف عن إجابة *بولطمان* الخفية على هذا السؤال ، أريد أن أقدم أولاً شيئًا من التبرير للحقيقة التى مؤداها أن فلسفة هيدجر الوجودية تنطوى على أقل تقدير على بعد أو نقيض إلحادى ، وذلك لأن إلقاء شيئًا من الضوء على هذه الحقيقة سوف يساعد بكل تأكيد على إضفاء مزيدًا من الوضوح على موقف *بولطمان* نفسه الذى نحن بصدد الكشف عنه. ولكن نظرًا لأن موقف هيدجر نفسه لن يهمنا بصفة جوهرية إلا فى البعد العملى للمشروع (الذى وعدنا بإصداره فى

جزء ثان منفصل) ، فسوف أكتفى هنا ، تحاشيًا للتكرار ، بتبرير هذه الحقيقة استنادًا إلى بعض ملاحظات النقاد المؤيدة لهذه الحقيقة.

ونحن لن نسير هنا على الخط المتشدد الذى يتزعمه *جان بول سارتر* ، على سبيل المثال ، والذى جعله يقدم فلسفة هيدجر فى مجملها باعتبارها فلسفة ملحدة فى جوهرها وصميمها ، الأمر الذى جعله يدرجه فى عداد الجناح الملحد للفلسفة الوجودية[١٣٩]، وإنما سنسير ، ولأجل غايتنا ، على الخط الأقل تشددًا – والذى يبدو بدوره ، ومن الناحية الأخرى ، متشددًا فى نظر *سارتر* ومن سار على دربه – الذى يمثله معظم ، إن لم يكن كل ، اللاهوتيين ، والذى يقدم هذا الموقف باعتباره موقفا إلحاديًا–إيمانيًا معًا وفى نفس الوقت. ولعلنا لن نجد فى هذا الصدد رجلاً يمكننا الاحتكام إليه أفضل من *بول تلش*. فهذا الرجل جعل الوجودية بكافة ممثليها مرادفة للإيمان تارة ، ومرادفة للإلحاد تارة أخرى ، وذلك انطلاقا من اعتقاده الذى كشفت عنه فى *"الكتاب الأول"* ، والذى مؤداه أن كل وجودى – يدخل فى ذلك *مارتن هيدجر* – منقسم إلى نقيض إيمانى ، ونقيض إلحادى ، الأمر الذى جعله يجد عند سائر الوجوديين نوعًا من التناقض أو عدم الاتساق السار ، على حد تعبيره ، يتمثل فى موقف النقيض ، والنقيض ، أو الإيمان–الإلحاد ، أو العكس.[١٤٠]

نفس هذا المعنى جاء فى سياق دفاع *ماكورى* عن اقتناعه الذى مؤداه أنه حتى الوجودى الملحد – من طراز هيدجر أو *سارتر* – لن يستطيع أن يهرب كلية من العنصر الإيمانى ، مثلما أن الوجودى المؤمن قد يضفى على إيمانه شيئًا من عدم الإيمان. هذا يعنى ، بتعبيره هو ، *"أن علاقة الوجودى بمسيحيته أو بإلحاده*

(١٣٩) Jean Paul Sartre, Existentialism and Humanism, P.26, Methuen and Co. Ltd., England, 1948.

(١٤٠) راجع للمؤلف ، *"الكتاب الأول"* ، ص٨٣–٩٣.

غالبا ما تكون علاقة على مستوى عال من المفارقة ، نوعًا من علاقة الحب- الكراهية تجمع بين عناصر إيمانية وعناصر غير إيمانية."[141]

أما *إبراهام كابلان* فقد ذهب إلى أبعد من هذا عندما قرر:

"أن كلا من الوجودى المؤمن والوجودى الملحد يرى أننا لن نقيم الوضع الإنسانى ، باعتباره الوضع الذى يضطلع الوجودى بمهمة وصفه وتقييمه – والعيش فيه بصورة ناجحة – تقييمًا سليمًا إلا إذا انطلقنا من الإعلان الكلاسيكى الذى وضعه نيتشه على لسان زرادشت الذى عاد من البرية ذات يوم محملاً برسالة عظمى موجهة إلى الجنس البشرى مؤداها 'إن الله قد مات'."[142]

غير أن هذا لا يجب أن يؤخذ إلا على أنه يعبر عن أحد النقيضين ، لأن هناك دومًا، وإلى جانب ذلك ، نقيضًا آخرًا يمكن تعقبه بصورة أو بأخرى.

هنا يجب أن أوجه الانتباه إلى حقيقة على قدر كبير من الأهمية مؤداها أننى إذا كنت قد اضطررت ، لأجل غايتنا ، إلى موافقة هؤلاء اللاهوتيين القول بوجود عنصر أو نقيض إيمانى خفى عند هيدجر ، فإن هذا لا يجب أن يؤخذ على أنه يعنى أننى أوافق على أن هيدجر نفسه لديه أدنى وعى بوجود هذا النقيض لديه. إن العكس هو الصحيح تمامًا. فـ هيدجر ، وكما لاحظ بحق *بول تلش*[143]، ليس لديه أدنى وعى بوجود هذا النقيض لديه ، ووجوده عنده – هذا إذا كان ذلك حقًا هكذا!! – يرجع فى رأى *تلش* إلى كونه اضطر إليه اضطرارًا عن غير وعى منه ورغمًا عن موقفه العلنى نظرًا لاستحالة التخلص منه كلية. فكل مقصد هيدجر العلنى يتلخص ، وكما سوف يتضح تفصيلاً فى الجزء الثانى من هذا الكتاب ، فى

---

(١٤١) John Macquarrie, Existentialism, P.19, Penguin Books, Great Britain, 1972.

(١٤٢) Abraham Kaplan, The New World of Philosophy, PP.100-101, Vintage Books, New York, 1961.

(١٤٣) راجع للمؤلف ، *"الكتاب الأول"* ، ص٩١.

كونه يحمل نتائج الموقف الإلحادى بصورة واعية ومتسقة حتى نتيجته الحتمية التى هى *"موت الله"* ومعه سائر القيم والمعايير ، بحيث لا يكون أمام المرء سوى حريته المطلقة وشجاعته الإلحادية من أجل الوجود كذات ، التى تهيب به أن يأخذ على عاتقه سائر سلبيات الوجود ، وأن يحقق ذاته رغما عنها. فتلك هى النتيجة الحتمية الوحيدة المتسقة مع الموقف الوجودى برمته ، فى رأيه ، لأن الإنسان لا يخرج فى نظره عن كونه موجودًا بلا ماهية محددة سلفًا لأنه ، وعلى حد قول *سارتر*[١٤٤]، لا توجد آلهة كى تقدم تصورًا قبليًا لها. فالإنسان هو موجود مهجور أو محروم ، قذف إلى الوجود من العدم ، كما يقول هيدجر ، وليس لديه سوى حريته المطلقة وشجاعته الإلحادية من أجل الوجود كذات. أما القول بوجود ماهية سابقة وبالتالى بوجود آلهة فهو يعد فى رأى الوجودى الملحد من طراز هيدجر قولاً مرفوضًا منذ البداية لأنه لا يتسق مع حرية المرء المطلقة ، أعنى ، مع وجوده نفسه ، أو مع الموقف الوجودى برمته.

والآن ، ولأجل غايتنا ، لا نملك إلا أن نكرر من جديد: هل يقر *بولطمان* هذا الموقف الإلحادى العلنى الذى يقول به هيدجر ؟ إن الإجابة على هذا السؤال هى ، بالطبع ، بالإيجاب. ففى كتابه *"يسوع المسيح والميثولوجيا"* ، كتب *بولطمان* يقول:

> "إن التحليل الفلسفى يفترض سلفاً ، وبكل تأكيد ، الحكم الذى مؤداه أنه بالإمكان تحليل الوجود الإنسانى بدون تأمل العلاقة بين الإنسان والله ... وفضلاً عن ذلك ، يمكن القول أن هذا الحكم يشير أيضًا إلى فكرة الحرية المطلقة ، سواء قبلت باعتبارها فكرة صادقة ، أو رفضت باعتبارها كاذبة."[١٤٥]

---

(١٤٤) Jean Paul Sartre, Existentialism and Humanism, PP.27-30.

(١٤٥) Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology, PP.58-59.

هنا ينوه *بولطمان* ، وكما سوف يتضح بصورة أفضل فيما بعد ، إلى موقف الوجوديين الملاحدة أمثال هيدجر ، *وسارتر* ، *ونيتشه* ، وغيرهم ، الذى مؤداه أن تحليلهم الفلسفى للوجود الإنسانى يرتكز على موقف ذاتى أو وجودى لا يضع فى اعتباره علاقة الإنسان بالله لأن هذه العلاقة غير متسقة مع قولهم بالحرية المطلقة التى لا تكون ممكنة إلا فى حالة واحدة ، أعنى ، "*موت الله*" ومعه سائر القيم والمعايير ، أو مع قولهم بالشجاعة الإلحادية من أجل الوجود كذات. فـ *هيدجر* حمل الموقف الوجودى بصورة واعية ومتسقة حتى هذه النتيجة الحتمية ، وهو هنا يختلف عن الوجودى المؤمن، على سبيل المثال ، الذى يؤكد شيئًا مناقضًا أو غير متسق مع حقيقة الموقف الإنسانى التى يستشعرها الوجودى الملحد من واقع خبرته المباشرة بوجوده ، أعنى ، "*وجود الله*" وما يقترن به من رفض لكل المسائل الأخرى المقترنة بالموقف الإلحادى مثل الحرية المطلقة والشجاعة الإلحادية من أجل الوجود كذات وغيرها. من هذا الاعتبار يتعين فهم اعتراف *بولطمان* الذى قدمه فى مقالته الشهيرة المسماة "*العهد الجديد والميثولوجيا*" والذى يؤكد على أن فلسفة هيدجر قد وصلت بالتحليل الوجودى إلى "*نتيجة أكثر اتساقا*."[١٤٦] إنها ، هكذا يجب أن يضيف *بولطمان* ، أكثر اتساقا من النتيجة التى ينتهى إليها الوجودى المؤمن ، على سبيل المثال ، لأن هذه الأخيرة غير متسقة مع الموقف الوجودى برمته. إن ذلك هو فى اعتقادى ما يريد *بولطمان* قوله فى الخفاء على وجه التحديد ، وليس أدل على ذلك من أنه راح بعد ذلك بقليل يستطرد قائلاً: "*إن العهد الجديد يؤكد على أنه بدون الفعل الإلهى المنقذ سوف تكون أزمتنا أزمة يائسة ، أما الوجودية فلا تقر هذا التأكيد*."[١٤٧] إنها لا تقر هذا التأكيد لكونها تقول بـ"*موت الله*" من ناحية ، ولكونها تؤكد ، من ناحية

---

(١٤٦) Rudolf Bultmann, New Testament and Mythology, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.1, P.23.

(١٤٧) Ibid., P.27.

أخرى، الشجاعة الإلحادية المتسقة مع موقفها والتى يستطيع الإنسان بمقتضاها أن يأخذ سائر سلبيات الوجود على عاتقه وأن يحقق ذاته رغمًا عنها وذلك من خلال الشجاعة الإلحادية من أجل الوجود كذات باعتبارها كل ما لديه نظرًا لكونه ، وعلى حد قول هيدجر ، موجودًا قذف إلى الوجود من العدم ولسوف يعود حتما إلى العدم لأنه لا شئ هناك سوى العدم ذاته. هذا فى اعتقادى هو السبب الحقيقى وراء قبول *بولطمان* لدعوة هيدجر التى وجدها "*دعوة إلى التصميم (القرار) على الوجود كذوات فى مواجهة الموت الذى يفتح أعيننا على موقفنا باعتباره موقفًا منقذفًا إلى العدم ، ويحتم على الإنسان أن يأخذ على عاتقه مهمة تحقيق ذاته.*"[١٤٨] فهذه الدعوة هى دعوة إلحادية أساسًا باعتراف *بولطمان* الصريح الذى كشف عنه بصورة لا تدع مجالاً لأى شك وذلك فى سياق حديثه فى موضع آخر عن "*إلحاد الوجودى*"[١٤٩] مشيرًا إلى أن "*التحديق فى العدم باعتباره تهديدًا مستمرًا (هيدجر)*"[١٥٠] هو الذى يجعل المرء يأخذ على عاتقه مهمة تحقيق وجوده بصورة مستقلة تمامًا معتمدًا فى ذلك على ذاته المستقلة المتمتعة بالحرية المطلقة والمتسلحة بالشجاعة الإلحادية من أجل الوجود كذات والتى لا تكون ممكنة إلا فى حالة "*موت الله*" ومعه سائر القيم والمعايير. صحيح أن *بولطمان* يعتبر هذه الحالة بمثابة الحالة التى يطلق عليها اللاهوت اسم حالة *الهيوبرس Hubris* (أو حالة الغطرسة أو العجرفة الإنسانية التى يحاول المرء الواقع فيها أن يجعل ذاته ذاتا مطلقة معادلة للذات الإلهية[١٥١]) التى هى دلالة من دلالات المفهوم اللاهوتى

---

(١٤٨) Ibid., P.28.

(١٤٩) Rudolf Bultmann, The Significance of The Idea of Freedom For Western Civilization, in Rudolf Bultmann, Essays, Philosophical and Theological, P.323.

(١٥٠) Ibid., P.322.

(١٥١) للتعرف على دلائل هذه الحالة من وجهة نظر اللاهوت ، راجع للمؤلف ، "*الكتاب الأول*"، ص٢٠٩ – ٢١٢.

للإيمان الذى يجعل المرء يقف دوما بحاجة إلى الإجابة اللاهوتية . غير أن حقيقة الأمر هنا لن تخرج عن كونها أن *بولطمان* اضطر فى هذا السياق إلى اعتبار هذه الحالة الإلحادية مجرد حالة *هيوبرس* حتى لا يكشف نقيضه الإلحادى ، وحتى يبدو فى الظاهر كما لو كان يتابع المفهوم اللاهوتى للإيمان الذى يجعل غير المؤمن *(الهيوبرس)* يقف دومًا بحاجة إلى الإجابة اللاهوتية. أما الموقف الحقيقى لـ *بولطمان* فهو مناقض تمامًا لما يدعيه هنا فى العلن بمعنى أن وصفه لكل من إلحاد *هيدجر* وإلحاد *نيتشه بالهيوبرس* فى هذا السياق[١٥٢] لا يعبر عن موقفه الحقيقى ، أعنى ، عن نقيضه أو نصفه الإلحادى الخفى وذلك لأننا سوف نجد *بولطمان* يؤكد فيما بعد كيف أن إلحاد الفلسفة يختلف تمامًا عن المفهوم اللاهوتى للإيمان ، وذلك من اعتبار أساسى ذكرناه منذ قليل هو أن إلحاد الفلسفة يقتضى حلاً إلحاديًا ، فى حين أن المفهوم اللاهوتى للإيمان لا يعرف سوى الحل الإيمانى، الذى لايقبله إلحاد *هيدجر وبولطمان*.

إذا كان هذا التحليل تحليلاً صحيحًا ، فلا بد أن يترتب عليه نتيجة على قدر كبير من الأهمية مؤداها أن *بولطمان* الملحد يقر بل ويؤكد حقًا أن فلسفة هيدجر الوجودية هى فلسفة ملحدة فى جوهرها وصميمها ، وذلك على النقيض مما فعل *بولطمان* المؤمن فى الجانب الإيمانى من البعد النظرى *لمشروعه "الدى-ميثولوجى"*. وإذا كان ذلك حقًا هكذا ، فنحن نكون فى موقف يسمح لنا بالإجابة على تساؤلنا المتعلق بما إذا كان مشروع *بولطمان* ينطوى حقًا على جانب إلحادى يناقض جانبه الإيمانى. فإذا كان صحيحًا أن *بولطمان* الملحد يقر هكذا أن فلسفة هيدجر هى فلسفة إلحادية فى صميمها ، وإذا كان صحيحًا أيضًا أنه يستبدل اللاهوت القائم على الوحى بفلسفة هيدجر القائمة على العقل ، فإن هذا يعنى أن مشروعه *"الدى-ميثولوجى"* فى شموليته – على الأقل فى بعده النظرى الذى يهمنا

(١٥٢) Rudolf Bultmann, The Significance of The Idea of Freedom For Western Civilization, in Rudolf Bultmann, Essays, Philosophical and Theological, PP.322-323.

فى هذه الدراسة – هو مشروع منقسم إلى النقيض ، والنقيض ، أو إيمانى- إلحادى معا وفى نفس الوقت.

غير أن هذه النتيجة لا يمكن أن تترك هكذا بدون وضعها فى سياقها الصحيح فى إطار فكر أو موقف *بولطمان* فى شموليته ، خاصة وإنه لايزال فى إمكان *بولطمان* المؤمن الدفاع عن موقفه من خلال زعمه الذى ساقه فى القسم السابق والذى مؤداه أن تحليل هيدجر لا يخرج عن كونه تحليلاً فلسفيًا أو عقليًا مجردًا الأمر الذى يعنى أن فكرة الله لا تكون تحت تصرفه هنا ، أعنى ، عندما ينظر إلى أو فى ذاته أو إلى وجوده نظرة عقلية مجردة ، ناهيك عن كون أن هذه العلاقة لا تتحقق تحققًا فعليًا إلا بواسطة الله وحده ، وذلك من خلال قرار الإيمان، أو بواسطة *"الروح القدس"* الذى لا يكون تحت تصرف المرء عندما يضع نظرية فى الوجود الإنسانى. غير أننى ، ضد هذا الدفاع الذى يقدمه *بولطمان* المؤمن ، أقول: إن *بولطمان* قدم هنا واحدة من أكبر مغالطاته التى لجأ إليها لتغطية موقفه الإلحادى. فدفاعه يرتكز هنا على ادعائين علنيين رئيسيين يعلم جيدًا أن كليهما مردود عليه. الأول يتمثل فى محاولة الفصل فصلاً تامًا بين تحليل هيدجر الفلسفى المجرد للوجود الإنسانى وبين فهمه الذاتى المسبق لوجوده الطبيعى أو الأصلى المتبدى فى حياته العينية بما فيها من قرارات عينية يتخذها هيدجر ويأمل فيما لو يحققها معه سائر البشر ، والآخر يتمثل فى دعواه بأن التحقق الفعلى للعلاقة بين الإنسان والله يتم عن طريق الله وحده ، من خلال قرار الإيمان.

والادعاء الأول مردود عليه لأن *بولطمان* يعلم جيدًا استحالة الفصل بين الاثنين سواء عند هيدجر أو عند غيره من الوجوديين. فـ هيدجر ، مثله فى ذلك مثل أى وجودى آخر ، عاش فكره قبل أن يضعه فى إطار عقلى منسق. ففكره هو حياته وحياته هى فكره. ومن ثم إذا كان صحيحًا أن تحليل هيدجر الفلسفى للوجود لا يضع فى اعتباره علاقة الإنسان بالله لكونها لا تستقيم مع الحرية المطلقة ، فما ذلك إلا لأن هذا التحليل يرتكز على فهم-ذاتى مسبق لوجود طبيعى أو أصلى

يعايشه هو بصفة شخصية وينعكس فى كل قراراته العينية أعنى الوجود الإلحادى. هذه الحقيقة نوه إليها *بولطمان* نفسه فى عبارة ماكرة تقول: *"إن الفلسفة الوجودية التى يقدمها هيدجر فى الوجود والزمان ليست فلسفة تأملية ، وإنما هى تحليل لفهم الوجود المعطى مع الوجود ذاته ."*[١٥٣] فهذه العبارة تؤكد تمامًا اقتناع *بولطمان* بأن فلسفة هيدجر ليست فلسفة تأملية وإنما هى تقدم تحليلاً لفهمه الشخصى للوجود المعطى مع الوجود ذاته. غير أن *بولطمان* لم يفصح هنا ، وكما هو الحال فى مواضع أخرى كثيرة ، عما يقصده هنا بفهم هيدجر للوجود المعطى مع الوجود ذاته ، وذلك لأنه يرحب بالازدواجية الكامنة فى هذه العبارة. فهى قد تفهم بالمعنى الإيمانى الذى يشير إلى فهم الوجود المخلوق من قبل الإله والمعطى مع الوجود ذاته الذى يكون الله هو المصدر والموجد له من العدم ، كما قد تفهم أيضًا وفى نفس الوقت بالمعنى الإلحادى الذى يشير إلى فهم هيدجر لوجود إلحادى أصلى أو طبيعى معطى مع الوجود ذاته الذى مصدره العدم والذى سوف يعود حتما إلى العدم لأنه لا شئ هناك سوى العدم ذاته الذى انقذف منه الوجود والذى سوف يعود إليه حتما ، الأمر الذى يعنى فى هذه الحالة أن هيدجر يقدم تحليله الإلحادى فى ضوء فهمه لوجوده الشخصى باعتباره وجودًا إلحاديًا أصليًا يعايشه بالفعل وينعكس فى كافة قراراته يدخل فى ذلك تحليله الفلسفى للوجود. فهنا يقدم هيدجر تحليلاً لوجود إنسانى إلحادى فى ضوء فهمه الشخصى المسبق لوجوده الشخصى الإلحادى الطبيعى أو الأصلى.

---

(١٥٣) Rudolf Bultmann, Foreward, in John Macquarrie, An Existentialist Theology, a Comparison of The Thought of Heidegger and Bultmann, P.V11, Harper Torchbooks, Harper and Row, Publishers, New York and Evanston, 1965.

هذا المعنى يتضح بصورة أفضل هذا إذا وضعنا فى الاعتبار مرة أخرى فهم *بولطمان* لدور الفهم أو الاهتمام المسبق فى عملية التأويل أو التفسير ، والذى ضمنه عبارته التالية التى تقول:

"إن المفسر قد يكون مهتما بفهم التاريخ لا فى مجراه الأمبريقى بل باعتباره مجال الحياة الذى يتحرك فيه الموجود الإنسانى ويحقق إمكاناته ويطورها. أو قد يهتم المفسر باختصار بمعرفة الإنسان ، كما هو كائن ، وكما كان ، وكما سوف يكون. وفى هذه الحالة سوف نجد أن المفسر الذى يتأمل التاريخ يتأمل فى نفس الوقت إمكاناته الذاتية ويسعى فى الآن عينه إلى اكتساب معرفة ذاتية. وتبعًا لهذا يكون التساؤل عبارة عن تساؤل عن الحياة الإنسانية باعتبارها حياته هو الخاصة التي يسعي إلى معرفتها وتوضيحها فى نفس الوقت لغيره من البشر. وهذا التساؤل لن يكون ممكنًا إلا إذا كان المفسر نفسه مدفوعًا بالتساؤل عن وجوده الخاص. وهذا يفترض سلفًا نوعًا من المعرفة بالوجود الإنسانى."[١٥٤]

إن هذا المفسر الأخير هو بكل تأكيد *مارتن هيدجر* ، ومن سار على دربه ، وذلك لأن *بولطمان* نفسه كشف عن ذلك ، على سبيل المثال ، فى مقالته "*تاريخية الإنسان والإيمان*" ، عندما كتب يقول: *إن هيدجر مهتم بتقديم فهمًا أصليًا original للتاريخ ولتاريخية الإنسان أجده مناقضًا للفهم الشعبى الدارج.*"[١٥٥] وإذا كان ذلك حقًا هكذا ، فإن هذا يعنى أن *بولطمان* يرى أن هيدجر يسعى إلى أن

---

(١٥٤) Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, The Gifford Lectures 1955, PP.114-115, Harper Torchbooks, Harper and Brothers, New York, 1957.

(١٥٥) Rudolf Bultmann, The Historicity of Man and Faith, in Existence and Faith, Shorter Writings of Rudolf Bultmann, P.102.

يوضح لغيره من البشر معنى أن يوجد المرء وجودًا إنسانيًا من خلال توضيحه لوجوده الشخصى فى ضوء فهمه-الذاتى المسبق أو الأصلى أو الطبيعى لوجوده ، الأمر الذى يعنى أيضًا أنه عندما يتساءل *هيدجر* عن وجوده الشخصى فى ضوء فهمه المسبق أو الأصلى لوجوده ، فإنه يتساءل أيضًا وفى نفس الوقت عن الوجود عامة. غير أن *بولطمان* لم يوضح هنا أيضًا ماهية هذا التساؤل وذلك لأنه يعلم جيدًا الازدواجية المترتبة عليه. فالتساؤل عن ذاتى قد يفهم هنا ، وكما ذكر *بولطمان* المؤمن فى القسم السابق ، على أنه تساؤل عن الله ، كما قد يفهم أيضًا، وكما سوف يوضح *بولطمان* الملحد فى القسم التالى ، على أنه تساؤل عن الإنسان الأعلى أو عن السوبرمان بالمعنى النيتشوى ، الذى أعلن *" قتل الله "* وأحل محله الوهية الإنسان – إن صح التعبير. بهذا المعنى وحده يكون فهم *هيدجر "الأصيل"* لوجوده – ومن ثم للوجود عامة – مناقضًا ليس فقط ، وكما يقول *بولطمان* ، للفهم الشعبى الدارج ، بل يكون مناقضًا أيضًا للفهم اللاهوتى لكل من الإنسان المؤمن وغير المؤمن. وبهذا المعنى أيضًا يكون النقيضان تعبيرًا عن ازدواجية أو تناقض موقف *بولطمان* نفسه الذى هو موقف إيمانى-إلحادى معًا وفى نفس الوقت. فإذا كان *بولطمان* المؤمن يجد ، وكما سوف يتضح فى القسم التالى ، أن اللاهوت يتحدث عن كائن ينتمى إلى عصر الميثولوجيا التى عفا عليها الزمن حتى وإن كان لايزال باقيًا على قيد الحياة ، فإن *بولطمان* الملحد يؤكد مع هيدجر الملحد أن *"الإنسان المعاصر"* هو السوبرمان بالمعنى النيتشوى. وإذا كان *بولطمان* المؤمن يتحدث عن فهم لاهوتى لحالة آثمة تجعل المرء بحاجة دوما إلى الإجابة اللاهوتية ، فإن *بولطمان* الملحد أو هيدجر الملحد يتحدث عن سوبرمان لا يعرف سوى الإجابة الإلحادية. وبينما يتحدث *بولطمان* المؤمن عن عدم اتساق سار أعنى عن إجابة لاهوتية مناقضة للموقف الوجودى الذى هو موقف إلحادى فى صميمه، نجد أن *بولطمان* الملحد أو هيدجر الملحد يتعقب بصورة واعية ومتسقة نتائج موقفه الإلحادى حتى نتيجته الحتمية التى هى *"موت الله"* ومعه سائر القيم

والمعايير. وإذا كان *بولطمان* المؤمن يتحدث عن سلبيات الوجود باعتبارها أوضاعًا يمكن قهرها بواسطة الحل الإيمانى وحده . فإن *بولطمان* الملحد يتحدث عن هذه السلبيات باعتبارها من الوقائع أو الحقائق الأصلية التى لا يمكن قهرها وإنما يتعين إقرارها وتحقيق الذات رغما عنها بواسطة الشجاعة الإلحادية من أجل الوجود كذات. هذه الحقيقة الأخيرة نود إليها "*كويب Koepp* " ، على سبيل المثال، فى معرض نقده لموقف *بولطمان* ، وذلك عندما أوضح كيف أن هيدجر يعتبر "*الهم*" ، على سبيل المثال ، "*ظاهرة أصلية وليس بنية أنطولوجية للوجود الإنسانى، ومن ثم جعله مناقضًا للحب المسيحى.*"[١٥٦] فهنا يقر *كويب* أن هيدجر يعتبر سلبيات الوجود حقائق أصلية لا مصدر لها سوى الوجود ذاته الذى هو أصلاً وجود مصدره العدم ، وليست شيئًا يضرب بجذوره فى البنية الأنطولوجية أو الصورية للوجود ، الأمر الذى يجعل الهم عند هيدجر يناقض تمامًا الحب المسيحى، أعنى ، إن كليهما ظاهرة أصلية: الأولى مصدرها العدم (هيدجر الملحد) ويتعين إقرارها وتحقيق الذات رغمًا عنها وذلك من خلال الشجاعة الإلحادية من أجل الوجود كذات ، والأخرى مصدرها الله وتقهر سلبيات الوجود (المسيحية). هذا الفهم الإلحادى لموقف هيدجر هو وحده الذى يفسر عبارة هيدجر الماكرة التى وردت فيما سبق والتى تقول: "*إن العهد الجديد يؤكد على أنه بدون الفعل الإلهى المنقذ سوف تكون أزمتنا أزمة يائسة ، أما الوجودية فلا تقر هذا التأكيد.*" فالوجودى من طراز هيدجر أو *سارتر* أو *نيتشه*. هكذا يجب أن يضيف *بولطمان* الملحد ، لا يقر هذا التأكيد لأنه يعتبر سلبيات الوجود حقائق أصلية مصدرها العدم ويتعين إقرارها وتحقيق الذات رغما عنها من خلال الشجاعة الإلحادية التى لا تكون ممكنة إلا فى ظل "*موت الله*" وما يقترن به من حرية مطلقة تهيب بالمرء أن يصبح خالقًا لقيمه وربًا لأفعاله ، على حد قول *سارتر*. وهذا الفهم هو وحده أيضًا

(١٥٦) W. Koepp, Merimna und Agape, quoted from, Rudolf Bultmann, Is Exegesis Without Presupposition Possible? (1957), in Existence and Faith, Shorter Writings of Rudolf Bultmann, footnote, P.305.

الذى يفسر عبارة *بولطمان* الأكثر مكرًا والتى وردت أيضًا فيما سبق والتى مؤداها أن فلسفة هيدجر وصلت بالتحليل الوجودى إلى نتيجة أكثر اتساقًا. إنها ، هكذا يجب أن يضيف *بولطمان* الملحد ، أكثر اتساقا من تلك التى يقدمها اللاهوت ، وذلك لأن هيدجر الملحد يأخذ على عاتقه مهمة تعقب نتائج موقفه الوجودى الإلحادى بصورة متسقة وواعية حتى نتيجته الحتمية التى هى "*موت الله*" ، فى حين أن اللاهوتى يؤكد *"عدم اتساق سار"* ، على حد قول *بول تلش* ، أعنى ، إجابة إيمانية على موقف إلحادى فى صميمه لا يمكن أن تجدى معه سوى الإجابة الإلحادية – هذا إذا كنا نبغى حقاً الاتساق والإخلاص الذاتى الشجاع ، لا سوء النية أو كذب النفس على النفس ، على حد قول *سارتر* ، أو حتى الشجاعة من أجل الوجود كجزء ، كما أسماها *بول تلش*. وفى النهاية يمكن القول إن هذا الفهم لموقف هيدجر هو الذى يفسر قول *بولطمان* الماكر الذى ورد أيضًا فيما سبق والذى ينوه فيه إلى حل هيدجر الإلحادى الذى يدعونا من خلاله إلى التصميم على الوجود كذوات من خلال أخذنا على عاتقنا لسائر سلبيات الوجود وتحقيق ذواتنا رغما عنها من خلال الشجاعة الإلحادية من أجل الوجود كذوات وذلك باعتبار أن موقفنا هو أصلاً موقف منقذف من العدم إلى الوجود وسوف يعود حتما إلى العدم لأنه لا شىء هناك سوى العدم.

فى ضوء ذلك يحق القول: إن *بولطمان* قد حاول أن يفصل فصلاً قاطعًا بين شيئين يعلم هو نفسه تمام العلم استحالة الفصل بينهما ، أحدهما هو التحليل الفلسفى أو العقلى المجرد للوجود ، والآخر هو الموقف الشخصى القائم على الفهم–الذاتى المسبق أو الطبيعى أو الأصلى لوجود المرء ، والذى يرتكز عليه هذا التحليل. وهو فعل ذلك من أجل إضفاء مشروعية ظاهرية مزعومة أو كاذبة على زعم يدحض نفسه بمجرد إثباته. فهو راح يقدم فى الظاهر تبريرًا مزعومًا ، يبدو متسقا فى الظاهر مع مقتضيات اللاهوت ، للحكم الذى يقطع بأن التحليل الوجودى لا يضع فى اعتباره علاقة الإنسان بالله استنادًا إلى زعمه الذى مؤداه أن هذا

التحليل هو تحليل مجرد يقصر نفسه على بنيات التناهى فقط ولا يضع فى اعتباره اللحظات العينية للوجود الشخصى المتحقق فى التو واللحظة التى يجيب عليها الوحى فقط ، بينما هو يؤكد فى الخفاء ، على نحو ما رأينا ، وكما سوف يتضح بصورة أكثر فى القسم التالى ، إن هذا الحكم يقوم على تجربة إلحادية أصلية معاشة بالفعل أو على فهم هيدجر المسبق أو الأصلى أو الطبيعى لوجوده الإلحادى الذى يرتكز عليه حكمه هذا بصورة تقضى باستحالة الفصل بينهما. هذه النتيجة لا يؤكدها منطق فهم بولطمان لموقف هيدجر فحسب ، وإنما يؤكدها بالطبع موقف هيدجر نفسه. ونحن نحتكم هنا إلى "*فريدريك شومان*" الذى أقر

> "بأن التحليل الوجودى لا يمكن أن يتحقق فى انفصال تام عن فهم الوجود المفترض سلفا ، والذى تم قبوله وتطبيقه. فأنا (فريدريك) لست مقتنعا على الأقل بإمكانية الوصول فى أى وقت من الأوقات إلى نتيجة بولطمان التى مؤداها أن التحليل الوجودى يمكن أن يتحقق فى انفصال تام عن فهم الوجود المفترض سلفا. ففى ميدان الفلسفة جرى العرف منذ أمد بعيد على أن الاثنين يسيران جنبا إلى جنب: التحليل المجرد للبنيات الصورية (المجردة) للحياة واتخاذ القرار الشخصى المتعلق بالوجود الشخصى للمرء. فهيدجر ، على سبيل المثال ، يهدف بكل تأكيد إلى أن يقدم تحليلاً وجوديًا خالصًا ، غير أنه يتخذ من الناحية العملية قرارات وجودية مسبقة معينة تكشف عن نفسها عبر سائر تحليلاته ، أو تكون مفترضة على أقل تقدير من خلال هذه التحليلات. وهذا ليس بخاف على الاطلاق. ومع ذلك ، حتى إذا كان هذا التحليل الصورى الخالص للوجود شيئًا ممكنًا ، فمن الصعب أن نفهم كيف يمكن تطبيقه دون أن يصبح هو نفسه معيارًا فى حد ذاته. هذا يعنى ، بتعبير آخر ، إن فهم كل إنسان لما يعنيه الحب بالنسبة له سوف يكون معتمدًا على فهمه للحب بالمعنى المجرد. كما أن فهمنا ، هذا إذا جاز لنا أن نضرب مثلاً عصيبًا بالنسبة للاهوت ، لما تعنيه علاقتنا كآدميين بالله بالنسبة لنا سوف

يعتمد على فهمنا العام للإنسان بالمعنى المجرد. حقا ، إن هذا المثال بالذات يوضح تمامًا أن التحليل الخالص للوجود يتضمن أو يشتمل على قرار وجودى مسبق (أعنى أنه من الممكن تحليل وجود الإنسان بدون وضع علاقته بالله فى الاعتبار) ، وإن هذا التحليل بكامله يتحدد بهذا القرار المسبق."[157]

إن هذه العبارة الأخيرة تؤكد ضمنا أن فصل *بولطمان* بين تحليل هيدجر الفلسفى للوجود ، وبين فهمه–الذاتى المسبق لوجوده لن يؤكد سوى نتيجة واحدة هى النتيجة الإلحادية. وذلك لأن الحكم الفلسفى أو النظرى المجرد الذى يقدمه تحليل هيدجر الفلسفى والذى يقضى بعدم وضع علاقة الإنسان بالله فى الاعتبار إنما هو حكم يتحدد سلفًا بقرار وجودى مسبق اتخذه هيدجر وحدد من خلاله مشروعه فى شموليته ، أعنى ، قراره الإلحادى الصادر عن معايشته لوجود أو لموقف إلحادى فى جوهره وصميمه. والنتيجة التى يبغى *بولطمان* الوصول إليها من وراء ذلك هى أن مطابقته بين فلسفة هيدجر الوجودية وبين مشروعه *"الدى–ميثولوجى"* لا تعنى فى الخفاء سوى مطابقة موقفه الإلحادى الخفى مع موقف هيدجر الإلحادى الصريح.

صحيح أن *بولطمان* قد يكون على صواب تمامًا فى تأكيده على أن الفلسفة الوجودية – فلسفة هيدجر – لا تستطيع أن تقدم وجودًا مثاليًا. حقًا ، إنها لا تستطيع أن تقول لى *"يجب عليك أن توجد على هذا النحو أو ذاك"* ، أو *"أن تصير هذا الفرد أو ذاك"* ، ولكنها تكتفى فقط بالقول: *"يجب عليك أن توجد وجودًا حقيقيًا"*، واضعة بذلك مهمة تحقيق وجودى الحقيقى أو الأصيل على عاتقى الشخصى. بلى! غير أن ما يعرفه *بولطمان* حق المعرفة هو أن الفلسفة الوجودية – فلسفة هيدجر – تفعل ذلك انطلاقًا من رفضها لأى ماهية (وجود دينى أو مثالى)

---

(157) Friedrich K. Schuman, Can The Event of Jesus Christ Be Demythologized?, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol. 1, PP. 185-186.

مسبقة يمكن للمرء أن يحققها (نظرًا لعدم وجود آلهة فى نظرها حتى تضع تصورًا مسبقًا لهذه الماهية) ، وتأكيدًا لحريـة الفرد المطلقـة التـى لا تعرف أى قواعد أو معايير للفعل تكون محددة سلفا ويمكنها أن تحكم الفعل. فالوجودى لا يستطيع أن يقول للمرء اختر (أ) ، مثلاً ، بدلاً من (ب) ، أو حتى اختر من بين (أ) ، و(ب) ، و(ج) ، ولا تختر (د) ، مثلاً ، وذلك لأن هذا القول نفسه يعد بالنسبة له مصادرة على الحرية المطلقة التى تعادل فى القيمة ، إن صح التعبير ، وجود الإنسان نفسه أو لنقل مع *سارتر* إنها وجود الإنسان نفسه. وما ذلك إلا لأن الاختيار فى مثل هذه الأحوال سوف يكون محددًا بالإمكانات المسموح بها سلفا. فالتحديد المسبق فى أى صورة من الصور هو نفى لإمكانات حقيقية ومن ثم يعد نفيًا للحرية نفسها. ولهذا السبب لا يمكن للوجودى أن يقدم أية إجابات جاهزة بالمعنى المباشر – وتكون محددة سلفا – لأى شخص كائنًا ما كان ، وذلك لأنه يجد فى هذا تحديدًا أو تحجيمًا لحرية الشخص وبالتالى قتلا لسائر إبداعاته الحقيقية بل ولوجوده بأكمله. ولعل موقف *سارتر* الشهير حيال الفتى الذى جاءه يلتمس حلاً لمأزقه ، والذى عرضنا له تفصيلاً فى تقديمنا *للكتاب الأول*[١٥٨]، يعد أبرز الأمثلة على ما نحن بصدده. فـ*سارتر* لم يقدم له أى حل مباشر ، واكتفى بالقول: أنت حر ، ولهذا يتعين عليك أن تختار، أن تخترع ، أن تبدع ، أن تخلق حلاً لموقفك. غير أن هذا لا يجب أن يؤخذ على أنه يعنى أن الوجودى لا يستطيع أن يقدم أية "*إجابات*" على الاطلاق ، كما زعم *بولطمان* المؤمن ، أو أن الحرية التى يتحدث عنها الوجودى على هذا النحو هى حرية عبثية. كلا! فهذه الاتهامات لا تخرج عن كونها محض افتراءات ألصقها خصوم الوجودية بها عن جهل وسوء فهم للموقف الوجودى الأصيل. ونحن نحتكم هنا إلى "*جيتون هاموند*" الذى أقر أن سائر الوجوديين بلا استثناء

(١٥٨)راجع للمؤلف ، "*الكتاب الاول*" ، ص١٥-١٩.

يقدمـون ، ومـن الناحيـة العمليـة ، إجابـات.[١٥٩] فـ *هيدجـر* الملحـد يقـدم "*إجابـة*" إلحادية فى ضوء موقفه الإلحادى العلنى كما أن الحريـة المطلقـة التـى يتغنـى بهـا ليست حرية عبثية على الاطلاق فى اعتقاده. وتبرير كلا الموقفين يمكـن أن نجـده فـى مقولـة "*الالـتزام*" المقترنـة بمقولـة الاختيـار الإنسـانى الحـر عنـد الوجوديين. فالالتزام الذى يتحدث عنه *هيدجر* أو *سارتر* هنا لا يكون التزاما تجاه الذات فحسب ، وإنما يكون التزامًا تجاه الجنس البشـرى بأكملـه ، الأمـر الـذى يعنـى أنـه عندمـا يختار المرء فإنــه لا يختـار لذاتـه فحسب ، وإنمـا يختـار أيضًـا وفـى نفـس الوقـت للجنس البشرى بأكملـه. فهـو يختـار لذاتـه وكمـا لـو كـان فـى نفـس الوقـت يهيـب بالبشرية جمعاء أن تختار بحرية نفس الاختيار هذا إذا وضعت فى نفس الظـروف. هنا يصبح كل اختيار له شأنه ، ويتم فى "*خوف ورعدة*" ، كمـا قـال *كـيركيجورد* ، لأنه لا يكون اختيارًا لـذات المرء فحسب ، وإنمـا يكـون أيضًـا وفـى نفـس الوقـت اختيارًا للجنس البشرى بأكمله.[١٦٠] ومما لا شك فيه أن جسامة حجم الالتزام القـائم هنا سوف تمنع الحرية نفسها من أن تكون حرية عبثية. فهذا الالتزام الهائل يكون حدًا لحرية المرء الأمر الذى يعنى فى نفس الوقت أنه لا حدود لحرية المرء سـوى حريته نفسها. كما أن جسـامة الالـتزام وهولـه سـوف يجعـلان حريـة المـرء حريـة "*جسيمة*" أو "*هائلة*" – إن صح التعبير – فـى الآن عينـه ، حيث تصبـح الحريـة ، وكمـا قال *إريك فروم* ، حرية مرعبة ، لكونـها محملــة بهـول الإحسـاس بالمسـئولية تجاه الجنس البشرى بأكمله. هذا يعنى ، بتعبير *كارل يسبرز* ،

> "أنـه عندما يكون التحليل الوجودى تحليلاً فلسفيًا... يكون أيضًا وفـى نفس الوقت تحليلاً وجوديًا: فهو يتحدث انطلاقا من جديـة أخلاقيـة تكون مصحوبة برؤية فى الالتزام ، انطلاقا من عاطفـة جياشـة تكـون

---

(١٥٩) Guyton B. Hammond, Man in Estrangement, a Comparison of The Thought of Paul Tillich and Erich Fromm, P.16, Vanderbilt Univ. Press, Nashville, Tennessee, U.S.A., 1963.

(١٦٠) Abraham Kaplan, The New World of Philosophy, PP.104-109.

هـى نفسـها مثـيرة للعاطفـة والشـفقة. إنـــه يتحـدث عــن إحســاس بالمسئولية ... تجاه ما سوف أفعله ، وأكونه ، وأهيـب بـالآخرين أن يفعلونه. واللغة الفلسفية تكون مسئولة عـن الغايـة التـى تقود إليـهـا أفكارهـا ، عـن ذلـك الـذى إليـه تبدلنـى مـن الداخـل، وعـن النتـــائج المترتبة على ذلك والتى تتبدى فى السلوك الخارجى ، وفى القرارات العينية ، والحياة اليومية."[١٦١]

وهذا كله يعنى ضمنًا أنه عندما يقدم الوجودى الملحد ، من طراز هيدجر أو غيره، إجابته لنفسه (الحل الإلحادى) فى ضـوء موقفـه الشـخصى ، فإنـه يقدمهـا أيضًـا ، وبصورة غير مباشرة ، للجنس البشرى كله، وذلك من وازع التزامه نحوه. هنا قد يسعفنا تذكـر مـا أسـماه *كـيركيجورد "بالاتصـال أو الحـوار غـير المباشـر Indirect Communication"*[١٦٢] فإجابة الوجودى هى دومًا إجابـة غير مباشـرة لأنـه يريـد دومًا أن يضع الموقف الإنسانى علـى عـاتق المـرء باعتبـاره أولاً وقبـل كـل شـىء موقفًا شخصيًا لا يخص أى شخص سواه. ومن ثـم تكـون إجابـة هيدجـر الإلحاديـة إجابة معبرة عن موقفه الشخصى ، وهى أيضًا وفى نفس الوقت إجابـة يـأمل فيمـا لو اختارها الجنـس البشـرى بأكملـه. إنهـا إجابـة ذاتيـة ولكنهـا موجهـة فـى نفس الوقت إلى الكل. بهذا المعنى يمكن القول: إن هيدجر يقدم إجابتـه لنفسـه وللجنـس البشرى معًا وفى نفس الوقت. إنها تكون إجابة موجهة للكل بصورة غير مباشـرة تحفظ للمرء فى الآن عينه حريته المطلقة أعنى حقـه فـى الاختيـار المسـتقل تمامًـا عن أى قيم أو معـايير موضوعـة سـلفًا – حتـى وإن كـانت فـى نفس الوقـت تبلـغ ضمنًا بأن هذا هو ما يجب أن يختار. هـذه هـى النتيجـة الخفيـة التـى يسـوق إليهـا موقف *بولطمان* الإلحادى الخفى والتى أكدها هو نفسه بصورة خفية فيما سبق .

---

(١٦١) Karl Jaspers, Myth and Religion, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.2, P.140.

(١٦٢) للتعرف على تفأصيل هذا المنهج الكيركيجورى انظر: David Wood, Philosophy at The Limit, PP.105-117, Unwin Hyman Ltd., London, 1990.

هذه النتيجة الإلحادية لن تتأثر حتى لو سلمنا مع *بولطمان* المؤمن بأنه يأخذ تحليل هيدجر كأداة هرمنيوطيقية خالصة. لأن التساؤل الذى ينهض فى هذه الحالة يتعين أن يكون تساؤلا عن النتائج الخفية المترتبة على هذا القول الذى يبدو بريئا فى الظاهر. ومما لا شك فيه أن هذه النتائج لن تخرج عن كونها أن استخدامه لتحليل هيدجر كأداة هرمنيوطيقية أو تأويلية أو منهجية صرفة يقترح ضمنا أنه يستخدم نفس موضوع تحليل هيدجر ، نظرًا لاستحالة فصل المنهج عن موضوعه بأى حال من الأحوال. وما دام قد ثبت لنا أن موضوع تحليل هيدجر هو الإنسان الملحد ، فإن هذا يعنى أن موضوع *بولطمان* أعنى مشروعه "*الدى-ميثولوجى*" هو مشروع إلحادى فى صميمه نظرًا لأن موضوعه هو الإنسان الملحد ، وليس الإنسان المؤمن. هذا هو المنطق الذى يسوق إليه مشروع *بولطمان* ، وأنا أحتكم هنا إلى *جيرارد كولمان* الذى أقر نفس هذه النتيجة وإن كان قد حاول التخفيف من حدتها عن طريق استبداله للفظة "*الإنسان الملحد*" بلفظة "*الإنسان الطبيعى*" ، هذا على الرغم من أن المعنى واحد فى الحالتين بإعتبار أن الإنسان الطبيعى عنده هو الذى يحيا بدون إله. يقول *جيرارد*:

> "إن منهج هيدجر الذى يعتمد عليه بولطمان لا يجب أن يفهم على أنه مجرد عمل صورى تقنى يمكن للمرء أن يطبقه على أى موضوع يستهويه كأن يطبقه على الإنسان المؤمن على سبيل المثال ، وإنما يجب أن يؤخذ على إنه لا ينفصل بأى حال من الأحوال عن موضوعه الذى هو الإنسان الطبيعى. وتبعًا لهذا يكون استخدام بولطمان لمفاهيم التحليل الوجودى التى يستخدمها هيدجر معناه فى نفس الوقت وفى حقيقة الأمر استخدامه لموضوع هذا التحليل. وبناء على ذلك لا يكون موضوع اللاهوت عند بولطمان هو وجود المؤمن ، وإنما يكون فى الحقيقة الإنسان الطبيعى. وهكذا يتم تدنيس وتزييف الموضوع الرئيسى للبحث اللاهوتى ، أعنى ، الوحى الذى يتحدد من خلاله

الوجود الإيمانى. إن بولطمان يكـرر أو يـردد نفس التحليـل الفلسـفى للإنسان الذى قدمه هيدجر."[١٦٣]

إن هذه الملاحظة التى نقدمها لـ *جيرارد* نقلاً عن *بولطمان* نفسه تؤكد تمامًا أن موضوع مشروع *بولطمان* هو نفس موضوع تحليل *هيدجر* ، أعنى ، الإنسان الطبيعى ، أو بالأحرى ، الإنسان الملحد. صحيح أن *بولطمان* ينفى عن نفسه هذه الملاحظة فى نفس السياق ، غير أن هذا التصرف العلنى هو التصرف الطبيعى الذى يتعين على *بولطمان* أن يسلكه مادام يزعم فى الظاهر أنه ينتمى إلى اللاهوت المسيحى. أما حقيقة الأمر فهى: بينما ينفى *بولطمان* عن نفسه هذا الموقف فى العلن ، نراه يفسح الطريق فى الخفاء أمام القارئ لكى يصل إلى هذه النتيجة بكل سهولة نظرًا لأنها النتيجة الطبيعية أو المنطقية المترتبة على منطق مشروعه العلنى. فموضوع مشروعه متطابق حقًا ، كما سوف نراه يؤكد بصورة أكثر وضوحًا فيما بعد ، مع موضوع تحليل *هيدجر* الملحد - فكلاهما يختص بالإنسان الملحد أو بالإنسان الطبيعى الذى يعيش بدون إله. هذه هى النتيجة الخفية الكامنة حتى فى إدعائه العلنى بأنه يستخدم فلسفة *هيدجر* كأداة هرمنيوطيقية خالصة.

هذه النتيجة لن تتأثر حتى بالادعاء الثانى الذى يقدمه *بولطمان* المؤمن لتغطية موقفه الإلحادى ، والذى أشرت إليه فيما سبق ، والذى يؤكد فيه على أن التحقق الفعلى للعلاقة بين الإنسان والله لن يحدث إلا بواسطة الله وحده ، من خلال قرار الإيمان ، أو عن طريق وحى أو كشف الله أو فعله الحاسم فى المسيح أو عن طريق كلمة الله التى جاءت فى الكتاب المقدس ، أو بواسطة الروح القدس. والسبب فى ذلك يرجع فى اعتقادى إلى أن هذا الادعاء بالذات يعد أخطر ما قدم *بولطمان* المؤمن من مغالطات على الإطلاق لتغطية موقفه الإلحادى. والخطورة الحقيقية لهذا الادعاء لن تنكشف إلا فى أعقاب اكتشافنا فيما بعد

---

(١٦٣) Quoted from, Rudolf Bultmann, The Historicity of Man And Faith, in Existence And Faith, Shorter Writings of Rudolf Bultmann, P.92.

لموقف *بولطمان* الملحد الذى يؤكد من خلاله أن هدف *"الـدى-ميثولوجيا"* الحقيقى لا يكمن فى إعادة تأويل الميثولوجيا من أجل الكشف عن الكيريجما التى تكمن خلف لغتها المجازية ، كما ادعى *بولطمان* المؤمن ، وإنما يكمن فى تحطيم الميثولوجيا ومعها الكيريجما!! ولهذا السبب سوف أكتفى هنا بالإشارة إلى أن هذا الادعاء يرتد بنا من جديد إلى الميثولوجيا التى يرفضها " *الإنسان المعاصر*" أو " *بولطمان المعاصر*" ، وذلك لأن الكيريجما التى يتحدث عنها *بولطمان* هنا تقوم أيضًا ، وبكل تأكيد ، على التدخل الخارق للطبيعة من جانب الله فى الأزمة الإنسانية للبشر ، وهذا التدخل يرفضه *"الإنسان المعاصر"* أو " *بولطمان المعاصر*" باعتباره ميثولوجيا عفا عليها الزمن. حقًا ، لقد عبر " *بولطمان المعاصر*" عن رفضه التام للميثولوجيا التى تقوم على التدخل الخارق للطبيعة عندما كتب يقول: *"إن يسبرز مقتنع مثلى تمامًا باستحالة عودة الجسم إلى الحياة مرة أخرى ، وباستحالة القيام من القبر ، وبأنه لا وجود للشياطين أو للعلية السحرية."*[١٦٤] وإذا كان ذلك حقا هكذا ، فإن هذا يعنى أيضًا أن " *بولطمان المعاصر*" يرفض أى تدخل خارق للطبيعة من أى نوع. حسنا!! ولكن الكيريجما نفسها تقوم أيضًا ، وكما سوف يتضح فيما بعد ، على التدخل الإلهى الخارق للطبيعة فى الأزمة الإنسانية. وإذا كان ذلك حقًا هكذا ، فإن هذا يعنى أن " *بولطمان المعاصر*" يرفض الكيريجما مثلما يرفض الميثولوجيا. والشىء الوحيد الذى يتبقى له فى هذه الحالة والذى يمكنه قبوله هو فلسفة هيدجر الملحدة أو موقفه الإلحادى الذى يؤكد *"موت الله"*. إن هذا التفسير الإلحادى هو وحده الذى يمكنه أن يبرر السبب فى تحمسه الشديد ، وكما أشار بحق *أرنست فشير* ، لكتاب *"جبرييل فاهنيان"* الذى يحمل عنوان: *"موت الله: حضارة عصرنا الذى هو عصر ما بعد المسيحية* ***The Death***

---

(١٦٤) Rudolf Bultmann, The Case For Demythologizing, A Reply, in Kerygma And Myth, a Theological Debate, Vol.2, P.184.

of God: The Culture of Our Post-Christian Era."[١٦٥] كما أن هذا التفسير الإلحادى هو وحده الذى يمكن أن يبرر أيضًا السبب فى تحمسه لفلسفة *كاملاً* **Kamlah** "*التى تعد من سائر الاعتبارات*" ، وكما أشار بحق *هيلموت ثيليك* ، *فلسفة معادية للمسيحية*." **Anti-Christian**[١٦٦] إن *بولطمان* الملحد وجد نفسه فى هذه الفلسفة مثلما وجدها فى هيدجر الملحد من قبل.

هنا يجب أن أوجه الانتباه إلى ملاحظة على قدر كبير من الأهمية بالنسبة لهذه الدراسة مؤداها أن هذا التطبيق الإلحادى للمشروع لا يجب أن يؤخذ على أنه يعنى أن *بولطمان* يريد أن يقدم الحل المسيحى باعتباره الحل الوحيد الملائم لأزمة "*الإنسان المعاصر*" الملحد. فهذا هو الشرك الذى نصبه *بولطمان* نفسه ووقع فيه سائر نقاده بلا استثناء. لقد تراءى لهم أن هذا هو ما يريده *بولطمان* ، فى حين أن حقيقة الأمر أجدها مخالفة بل ومناقضة لذلك تمامًا. لأنه لو كان هذا هو ما يريده *بولطمان* حقًا ، لكان معنى ذلك أنه يسير فى نفس الإطار المسيحى الذى يفرق بين حياة الإيمان ، وحياة اللاإيمان أو حياة الخطيئة التى تقتضى الحل الإيمانى. غير أن هذا هو ما لا يريده *بولطمان* على وجه التحديد ، ودليلنا على ذلك هو أنه راح فى عبارة ماكرة يؤكد "*أن إلحاد الفلسفة ليس متطابقا مع المفهوم اللاهوتى للاإيمان. (ومناقشة كيفية الحكم على هذا الإلحاد من وجهة نظر الإيمان هى مناقشة لن يمكن التعرض لها فى هذا المقال.)*"[١٦٧] وهو حقًا لم يتعرض لمناقشة هذه الكيفية عن عمد سواء فى هذا المقال ، أو حتى فى غيره نظرًا لأنه يرحب بالازدواجية أو بالأحرى بالتناقض القائم هنا بين إلحاد الفلاسفة

---

(١٦٥) Ernst Fuchs, The Hermeneutical Problem, in The Future of Our Religious Past, Essays in Honour of Rudolf Bultmann, P.275.

(١٦٦) Helmut Thielicke, The Restatement of New Testament Mythology, in Kerygma And Myth, a Theological Debate, Vol.1, P.150.

(١٦٧) Rudolf Bultmann, The Historicity of Man And Faith, in Existence And Faith, Shorter Writings of Rudolf Bultmann, P.93.

– إلحاد هيدجر – وبين المفهوم اللاهوتى للإيمان ، والذى يجده تناقضًا لا سبيل إلى رفعه لكونه تناقضًا بين مفهوم إلحادى يند عن تجربة إلحادية أصلية مباشرة تقتضى حلا إلحاديا أصليًا أيضًا ، وبين مفهوم لاهوتى للإيمان يجعل غير المؤمن يقف دومًا فى حاجة إلى الحل الإيمانى لكونه يجعل الإيمان مسلمة لا بد منها بالنسبة للإنسان. هذا التناقض يعد إذن تناقضًا بين تجربة إلحادية أصيلة ، وبين تجربة إيمانية أصيلة ، ومن ثم فهو تناقض لا سبيل إلى رفعه ولا يملك المرء – *بولطمان* – إلا إقراره والعيش به نظرًا لاستحالة التضحية بالواحد منهما ، على حساب الآخر.

هذا التناقض بين الاثنين يكشف عن نفسه فى تناقض الهم–الحب الذى أشرنا إليه فيما سبق ، والذى يرد فى النهاية إلى تناقض الإلحاد–الإيمان. فالملحد يعتبر الهم ظاهرة أصلية ، أما المؤمن فيقابله بالحب باعتباره الظاهرة الأصلية. وعلى حين يؤكد الملحد أن الهم يشير إلى وجود أصلى مصدره العدم ، يزعم المؤمن أن الحب يشير إلى وجود أصلى مصدره الله. ولهذا السبب يرى الملحد أن الهم يستحيل قهره وإنما يتعين إقراره وتحقيق الذات رغما عنه من خلال الشجاعة الإلحادية من أجل الوجود كذات ، أما المؤمن فيرى أن الهم هو حالة من حالات الوجود التى يمكن قهرها عن طريق الحب أو عن طريق الحل الإيمانى. بهذا يكون التناقض بين الإثنين تناقضًا جوهريًا يستحيل رفعه ويتعين إقراره باعتباره ظاهرة أصلية. نفس هذا التناقض يتبدى أيضًا من خلال ملاحظة "*جوستاف بروندستيد*" التى قدمها فى معرض تقييمه لاعتماد *بولطمان* على فلسفة هيدجر وبالتالى على الوعى–الذاتى "*للإنسان المعاصر*" ، والتى تقول:

> "هل يمكن لفلسفة تتركز حول شعور الإنسان بالوحدة فى عالم مغلق (فلسفة هيدجر) أن تخلق أو تبدع مفاهيما ومقولات قادرة على تفسير بشارة الكتاب المقدس التى لا تفهم الإنسان إلا فى ضوء علاقته بالله؟... إن المسئولية التى يأخذها إنسان ما على عاتقه لكى ينقذ إنسانيته من خواء التموضع فى وجود يخلو من المعنى والهدف ليست

مماثلة للمسئولية التى يبشر بها الكتاب المقدس باعتبارها مسئولية تجاه الله." [168]

حقا ، إن المسئولية التى يأخذها هيدجر الملحد على عاتقه ليست كالمسئولية التى يبشر بها الكتاب المقدس ، نظرًا لأن المسئولية الأولى ترتكز على الشجاعة الإلحادية من أجل الوجود كذات تتمتع بالحرية المطلقة ولا تكون ممكنة إلا فى حالة *"موت الله"* ومعه سائر القيم والمعايير التى كانت موجودة سلفا ، وهذه تناقض بالضرورة المسئولية أمام الله التى يبشر بها اللاهوت على نحو يستحيل رفعه ، الأمر الذى يحتم قبول هذا التناقض باعتباره تناقضًا أصليًا يضرب بجذوره فى وجود المرء منذ البداية. هذه هى النتيجة الحتمية التى يسوق إليها بالضرورة مشروع *بولطمان "الدى-ميثولوجى"* فى بعده الإلحادى. فهو قدم موقف هيدجر باعتباره موقفًا إلحاديًا ، ثم طابق بينه وبين موقفه الشخصى حتى يصل إلى نتيجة جوهرية خفية مؤداها أن موقف هيدجر الإلحادى العلنى متطابق مع موقفه الإلحادى الخفى ، ومناقض فى الآن عينه لموقفه الإيمانى العلنى الذى يقيمه على فلسفة هيدجر باعتبارها متسقة مع مقتضيات اللاهوت المسيحى.

هذا التطبيق الإلحادى لمشروع *بولطمان "الدى-ميثولوجى"* ينكشف لنا بصورة قاطعة من خلال تناولنا لمسألتين تشكلان أهمية خاصة بالنسبة لـ *بولطمان* إحداهما تخص التسمية التى أطلقها على مشروعه نفسه ، والأخرى تخص المفهوم الرئيسى الذى يشكل الدافع الحقيقى وراء مشروعه بأكمله أعنى مفهوم *"الإنسان المعاصر"*.

---

(١٦٨) Gustav Brondsted, Two World Concepts - Two Languages, in Kerygma And Myth, a Theological Debate, Vol.2, P.260.

(٨)

الدى -ميثولوجيا الإلحادية

بين التسمية والمعاصرة

بالنسبة للتسمية يمكن القول إنها تسمية أطلقها *بولطمان* نفسه بكل دقة وعناية لكى تنقل اقتناعه الإلحادى الخفى المتمثل فى كونه لا يريد الكشف عن الكيريجما من خلال إعادة تأويل الميثولوجيا ، وإنما يريد ، على العكس ، تدمير الميثولوجيا ومعها الكيريجما بالمثل. فالكلمة التى اختارها *بولطمان* لمشروعه هى كلمة *"دى-ميثولوجيا De-mythologization* ". وهذه الكلمة تتكون من مقطعين أصر سائر المترجمين لأعمال *بولطمان* من اللغة الألمانية إلى اللغة الإنجليزية – وكلهم من اللاهوتيين – على عدم الفصل بينهما ، هذا على الرغم من أننى اكتشفت ، ولحسن الحظ ، أن *بولطمان* نفسه يصر على الإبقاء عليهما فى انفصال دائم[١٦٩]، وذلك عندما اطلعت على أعماله التى كتبها هو نفسه باللغة الإنجليزية والتى يقف على رأسها عمله الشهير المسمى *"يسوع المسيح والميثولوجيا" "Jesus Christ And Mythology"* الذى اقتبست منه كثيرًا فيما سبق. المقطع الأول هو الذى تعبر عنه لفظة -De الإنجليزية، أما المقطع الآخر فتشير إليه كلمة mythologization ، أو اشتقاقاتها مثل mythologize ، أو mythologized ، أو mythologizing ، وغيرها. ومما لا شك فيه أن إصرار *بولطمان* ، رغمًا عن سائر المترجمين ، على الفصل بين المقطعين ليس له سوى معنى واحد هو أنه يريد التنويه من طرف خفى إلى أنه يريد تدمير الميثولوجيا وليس إعادة تأويلها كما يدعى *بولطمان* المؤمن. فهو يدرك تماما أن المقطع -De ليس له سوى معنى واحد فى اللغة الإنجليزية هو عكس أو نقيض أو تدمير كذا ، الأمر الذى يعنى أن

---

(١٦٩) Rudolf Bultmann, Jesus Christ And Mythology, P.18.

إصراره على استخدامه منفصلاً عن المقطع الآخر ليس له سوى معنى واحد هو أنه يريد تدمير الميثولوجيا. هذا المعنى هو وحده الذى يفسر السر فى إصرار المترجمين على عدم الفصل بين المقطعين سواء فى ترجمتهم لأعمال *بولطمان* أو حتى فى مناقشاتهم لمشروعه. فهم جميعًا يستخدمون كلمة *"ديميثولوجيا Demythologization"* وغرضهم الرئيسى من وراء ذلك يكمن فى طمس الانطباع الذى ينهض فى حالة الإصرار على الفصل بين المقطعين ، أعنى ، الطابع السلبى الذى يفيد بأن *بولطمان* يبغى تدمير الميثولوجيا. وهذا المعنى هو أيضًا الذى يفسر السر فى إصرار *بولطمان* على الاحتفاظ بالكلمة مقسمة إلى مقطعين منفصلين هذا على الرغم من علمه مسبقًا ، وباعترافه هو الشخصى ، بأنها تكون على هذا النحو ، وربما على النحو الآخر ، *كلمة غير مقنعة بكل تأكيد*."[١٧٠] فهذا القول لا يمكن أن يفهم بأنه يعنى أنها كلمة غير مقنعة بالنسبة له - وإلا فلماذا يستخدمها؟! - وإنما يجب أن يفهم بأنه يعنى إنها كلمة غير مقنعة بالنسبة لسائر اللاهوتيين - عداه هو بالطبع! فهو يرحب وبكل تأكيد بالمعنى الخفى الذى يكمن فيها والذى يقضى بتدمير الميثولوجيا ، ولولا ذلك ما جرؤ *بولطمان* على الإقدام على استخدام هذه الكلمة ولاستبدلها بغيرها - خاصة وأنها لم تكن ، وكما سيتضح بعد قليل ، كلمة مستخدمة أو شائعة من قبل. وهذا المعنى هو الذى يفسر فى النهاية استخدامى (المؤلف) للكلمة بدون فصل المقطعين عن بعضهما تارة ، ومفصولة المقطعين تارة أخرى. فهذا الاستخدام المزدوج يعكس بالنسبة لى ازدواجية أو تناقض موقف *بولطمان* نفسه المنقسم إلى نقيض إيمانى ، ونقيض الحادى. إما احتفاظى الدائم بكلا الاستخدامين بين علامتى - أو علامات - تنصيص فقد كان الغرض منه تنبيه القارئ باستمرار إلى المعنى الإلحادى الكامن حتى فى الاستخدام اللفظى للكلمة الذى انكشف لنا الآن ، والذى نستطيع بمقتضاه التحرر من علامات التنصيص من الآن فصاعدا.

---

(١٧٠) Ibid., Loc.cit.

حقًا ، لقد كان بإمكان *بولطمان* أن يجد مبررًا مقنعا فى الظاهر لاستخدامه لكلمة *دى–ميثولوجيا* هذا إذا كانت الكلمة شائعة ومتداولة قبله. ففى هذه الحالة لن يمكن لأحد أن يلومه على استخدام كلمة جرى العرف على استخدامها. غير أن حقيقة الأمر هى أن *بولطمان* هو تقريبًا أول من نحت هذا المصطلح أو خلقه من العدم ، إن جاز التعبير ، بل وهو يعد أيضًا المسئول الأول والأوحد عن الترويج له أعنى عن انتشاره وشيوعه. هذه الحقيقة متضمنة فى ملاحظة "*جوستاف بروندستيد*" التى تقول: "*إن بولطمان يعتبر أول من خلق أو اخترع لاهوت الديميثولوجيا والوجودية*."[١٧١] نفس هذه الحقيقة أشار إليها *بارت* ، كما أشار إلى طابعها السلبى ، بصورة أكثر وضوحًا عندما كتب يقول:

> "إن كلمة ديميثولوجيا هى كلمة من اختراع بولطمان نفسه ، وهى ليست كلمة بربرية فحسب ، وإنما هى أيضًا كلمة مثيرة لسخط لم يكن له أى داع. هذا بالإضافة إلى أن بولطمان هو الذى تسبب فى نشر هذا المصطلح على الملأ كما جاء ، على سبيل المثال ، فى مقاله الافتتاحى المسمى ' العهد الجديد والميثولوجيا' الذى يمثل أهمية حاسمة بالنسبة لهذا الموضوع بأكمله. وإذا كان العالم المسيحى الحاذق قد فشل فى فهم بولطمان ، فإن الكثير من اللوم ينصب على اختراعه لهذه الكلمة ، التى هى أصلا كلمة سلبية وغير محببة."[١٧٢]

---

(١٧١) Gustav Brondsted, Two World Concepts - Two Languages, in Kerygma And Myth, a Theological Debate, Vol.2, P.253.

(١٧٢) Karl Barth, Rudolf Bultmann-An Attempt to Understand Him, in Kerygma And Myth, a Theological Debate, Vol.2, P.102. لقد ذهب وليم نيقولا إلى رأى مخالف لهذا الرأى. فهو يرى "أن مصطلح الديميثولوجيا نفسه استخدم أول ما استخدم فى الثلاثينيات ، ولم يصبح مظهرًا من مظاهر كتابات بولطمان إلا منذ ظهور مقاله الشهير العهد الجديد و الميثولوجيا فى عام ١٩٤١م. وعلى الرغم من أن المصطلح نفسه لم يظهر عنده قبل ذلك ، إلا أن الفكرة نفسها كانت حاضرة فى كتاباته. فمنذ العشرينات فصاعدًا ، =

حقًا ، إن الكلمة لا تنقل طابعًا سلبيًا فحسب ، وإنما هى تكشف بكل دقة عن اتجاه *بولطمان* الإلحادى بأكمله. فالمشروع الدى-ميثولوجى لم يعد الآن مشروعًا ديميثولوجيًا ، أعنى ، مشروعًا إيمانيًا يأخذ على عاتقه مهمة إعادة تأويل الميثولوجيا بغية الكشف عن الكيريجما الكامنة خلف لغتها المجازية والتصويرية ، وإنما أصبح مشروعًا دى-ميثولوجيا ، أعنى ، مشروعًا إلحاديًا يأخذ على عاتقه مهمة تحطيم الميثولوجيا وإحلال فلسفة هيدجر الإلحادية محلها.

وما يحدث للميثولوجيا يجب أن يحدث أيضًا وبحكم الضرورة للكيريجما. وذلك لأنه إذا كان صحيحًا أن *بولطمان* قد أقدم على تدمير الميثولوجيا لأنه وجدها تتحدث فى مجملها عن تدخل خارق للطبيعة - إلهيًا كان أم شيطانيًا - فى شئون البشر والعالم تدخلا يستحيل أن يقبله كل من *"بولطمان المعاصر"* و *"الإنسان المعاصر"*، فإن ما هو أصح هو أن الكيريجما نفسها تقوم أيضًا وبحكم الضرورة على نفس هذا التدخل الخارق للطبيعة الأمر الذى يجعلها لا تخرج بدورها عن كونها ميثولوجيا مرفوضة سواء بالنسبة لـ *"لإنسان المعاصر"* أو حتى بالنسبة لـ*"بولطمان المعاصر"*. هذه النتيجة تتأكد لنا بصورة قاطعة من خلال احتكامنا إلى *جيرارد جلوج* الذى أقر *"بأن الكيريجما نفسها هى ظاهرة ميثولوجية."*[١٧٣] وما

=قرر بولطمان أن العهد الجديد يعبرعن الرسالة المسيحية فى شكل ميثولوجى ، كما استخدم الفكر الوجودى لتوضيح معنى الميثولوجيا لكل من مستمعيها الأصليين والإنسان المعاصر." William Nicholls, Systematic And Philosophical Theology, PP.168-169. حتى لو سلمنا مع وليم نيقولا بأن بولطمان لم يكن هو أول من استخدم الكلمة ، إلا أن هذا لن ينفى حقيقة أنه هو أول من تسبب فى شيوعها على الملأ. فمن الجائز أن تكون الكلمة قد ظهرت بصورة عابرة تخلو من الأهمية عند هذا الكاتب أو ذاك ، غير أن هذا لايمنع من أن بولطمان هو صاحب الفضل الأول فى جعلها مشروعًا كاملاً أصبح محط أنظار كافة المناقشات اللاهوتية وغير اللاهوتية .

(١٧٣) Gerhard Gloege, Mythologie Und Luthertum, No.5, in The Series Luthertum, quoted from, Hans-Werner Bartsch, The Present State of The Debate (1954), in Kerygma And Myth, a Theological Debate, Vol.2, P.24.

دامت هى حقا هكذا ، فلا بد وأن يرفضها "*بولطمان المعاصر*" مثلما رفض من قبل الميثولوجيا فى كافة صورها. نفس هذه النتيجة تتأكد فى ضوء ملاحظة روبرت فونك التالية التى تقول:

"إن بولطمان يصر على أن فعل الله المفدى (أو المخلص أو المنقذ) فى المسيح لا يمكن البرهنة عليه بالعلم التاريخي: فكيف يعرف إذن؟ أن وجهة نظر الكتاب المقدس تؤكد على أن تقديم الله للإنسان يكون من خلال الكلمة ومن خلال الكلمة فقط. فعلى الرغم من أن الله حاضر فى كل زمان ومكان ، إلا أنه لا يجعل حضوره معلومًا إلا من خلال الكلمة. وهذا يعنى بالتالى أن الله يجعل فعله فى المسيح معروفًا للإنسان من خلال الكلمة فقط. وإذا كان وجود الإنسان قد تحدد بصورة مطلقة من خلال حادثة تاريخية معينة ، فإن هذا يعنى أن هذه الحقيقة لن يمكن للإنسان معرفتها إلا بواسطة كلمة تأتى من الماوراء ، أعنى ، بواسطة كلمة مفارقة أو متجاوزة لحدود التاريخ."[١٧٤]

هنا نجد أن الكيريجما تصطبغ بنفس صبغة التدخل الإلهى الميثولوجى الخارق للطبيعة ، الأمر الذى يعنى أنه تدخل مرفوض بالنسبة لـ "*بولطمان المعاصر*". فرفضه للميثولوجيا أو للتدخل الخارق للطبيعة فى كافة صوره وأشكاله لا يعنى سوى أنه يريد تدمير الكيريجما مثلما دمر الميثولوجيا – مادامت تقوم هى الأخرى على تدخل خارق للطبيعة. هنا يجب أن أكرر من جديد أن الشيء الوحيد الذى يبقى عليه بولطمان الملحد هو فلسفة هيدجر الإلحادية التى يقيم عليها مشروعه "*الدى-ميثولوجى*" فى جانبه الإلحادى. هذه هى النتيجة التى يسوق إليها مشروع

---

(١٧٤) Robert W. Funk, Introduction, in Rudolf Bultmann, Faith And

بولطمان ، وهى حقًا نتيجة تستبعد لاهوت الخلاص فى مجمله وتستبدله بفلسفة هيدجر الملحدة. وإذا شئنا الدقة فقد يمكننا القول إنها نتيجة رباعية الأبعاد. بعدها الأول يختص بتدمير الميثولوجيا ، وبعدها الثانى يختص بتدمير الكيريجما ، وبعدها الثالث المترتب بالطبع على البعدين السابقين يختص ، كما أشار بحق جيروم همر ، بكونه (المشروع) *"لا يفسح مكانًا للكنيسة"*[١٧٥] التى تأخذ على عاتقها دومًا مهمة تبشير الكلمة ، أما بعدها الرابع فيخص استبدال كل هذه الأشياء السابقة بفلسفة هيدجر الإلحادية التى يقيم عليها مشروعه الإلحادى. هذه النتيجة الأخيرة نوه إليها *"أوت"* على لسان *شوبرت أوجدين* عندما قرر:

> "أن بولطمان يعتمد بالتحديد على فلسفة هيدجر التى قدمها فى المرحلة المبكرة من حياته والتى يمكن تأويلها بلا أى مشقة أو عناء باعتبارها فلسفة الحادية. والنتيجة المترتبة على ذلك هى أن لاهوت بولطمان هو لاهوت وجودى ، فى رأى أوت Ott بمعنى أن بولطمان لا يستطيع الحديث عن الله بصورة مباشرة ، وإنما بصورة غير مباشرة فقط وذلك من خلال الحديث عن الإنسان وإمكانات فهمه-الذاتى الوجودى."[١٧٦]

هنا يجب أن أوجه الانتباه من جديد إلى نفس سوء الفهم الجوهرى لموقف *بولطمان* الذى أشرنا إليه فى أكثر من مناسبة سابقة ، والذى يتبدى عند سائر النقاد عامة ، وفى هذه العبارة بصفة خاصة. فاستخدام *بولطمان* لفلسفة هيدجر الإلحادية لا يترتب عليه فقط ما يطلق عليه *أوت"* اسم *"اللاهوت الوجودى"* ، وإنما

---

(١٧٥) Jerome Hamer , Zur Entmythologisierung Bultmans', quoted from, Hans-Werner Bartsch, The Present State of The Debate (1954), in Kerygma And Myth, a Theological Debate, Vol.2, P.36.

(١٧٦) Schubert M. Ogden, The Understanding of Theology in Ott And Bultmann, in The Later Heidegger And Theology, P.158.

يترتب عليه أيضًا نتيجة خطيرة لم يفطن إليها أحد هى أن *بولطمان* يطبق مشروعه بطريقتين متناقضتين أحداهما إيمانية خالصة تقوم على *هيدجر* المؤمن ، وتستدعى إجابة إيمانية (اللاهوت الوجودى ، كما قال *أوت*") ، والأخرى إلحادية خالصة تقوم على *هيدجر* الملحد وتستدعى إجابة إلحادية. هذه هى النتيجة التى فى ضوئها يتعين فهم مشروع *بولطمان* فى شموليته ، والتى بدونها لن يمكن فهم المشروع فهمًا صحيحًا. فالانحياز إلى أحد النقيضين معناه إدراك أحد النقيضين فقط ، ومن ثم الفشل فى إدراك أن *بولطمان* نفسه يريدهما معا : فهو يريد النقيض الإيمانى ، مثلما يريد النقيض الإلحادى.

هذه هى فى اعتقادى النتيجة التى يتعين علينا أن نفهم فى ضوئها مفهوم "*الإنسان المعاصر*" عند *بولطمان*. فمن هو هذا "*الإنسان*" فى المقام الأول؟ والإجابة على هذا السؤال لن تخرج عن كونها: أن هذا "*الإنسان*" هو وبكل بساطة "*الإنسان*" الذى لا يقر أى تدخل خارق للطبيعة – إلهيًا كان أم شيطانيًا ، أم خلاف ذلك – فى العالم الذى نعيش فيه ، أو فى مجرى التاريخ ، أو حتى فى حياة المرء الداخلية أو الباطنية ، الأمر الذى يعنى بالتالى أن ذلك الذى يقر مثل هذه الأشياء فى عصرنا هذا لا يعد فى رأى *بولطمان* إنسانًا معاصرًا الإطلاق ، وإنما يكون من بقايا عصر الميثولوجيا ، عصر ما قبل العلم ، حتى وإن كان لايزال باقيًا على قيد الحياة !! هذا المفهوم الأخير لا يستثنى بالطبع حتى الذين يعتقدون فى الحج إلى الأماكن المقدسة فى هذا العصر العلمى. فعندما أرسل ماكورى خطابًا إلى بولطمان يعترض فيه على مفهومه فى الإنسان المعاصر استنادًا إلى أن الملايين ممن أسماهم ماكورى باسم المعاصرين من البشر يحجون إلى الأماكن المقدسة فى كل عام ، أو ، كما قال ماكورى نفسه ، إلى *لورديس* *Lourdes* "[١٧٧] دون أن يكون فى ذلك شيئا غير مقبول بالنسبة للكثير من العقول المعاصرة ، ما كان من *بولطمان* إلا أن

(١٧٧)عبارة عن مكان ومزار روحى يقع فى شمال غرب فرنسا ويحج إليه الناس فى كل عام.
The New Hamlyn Encyclopedic World Dictionary, P.988.

رد عليه بخطاب ضمنه العبارة التالية التى تقول: "*غير أن هؤلاء لا يدخلون فى عداد المعاصرين من البشر*." [١٧٨] **But these are not modern men.**

هذه الواقعة ذكرها *ماكورى* بصورة عابرة تخلو من الأهمية – حتى وإن كانت تعتبر بمعنى من المعانى تلميحًا خفيًا إلى موقف *بولطمان* السلبى – وذلك لالتزامه منذ البداية بالدفاع عن موقف *بولطمان* باعتباره موقفًا متساوقًا مع اللاهوت المسيحى ، هذا على الرغم من أننى أجد فيها ما يعكس اتجاه *بولطمان* بأكمله ، أعنى ، باعتباره اتجاهًا إلحاديًا مناقضًا للاهوت المسيحى. فالإنسان المعاصر كما يفهمه *بولطمان* المعاصر لا يرفض الميثولوجيا فحسب ، بل يرفض معها الكيريجما بالمثل – مادام قد ثبت لنا أن الكيريجما نفسها هى آخر معاقل الميثولوجيا التى دكها *بولطمان* المعاصر ، إن صح التعبير ، نظرًا لكونها تقوم هى الأخرى على التدخل الإلهى الخارق للطبيعة. وإذا كان ذلك حقًا هكذا ، فماذا يبقى له إذن؟ والإجابة على ذلك تتركز فى شىء واحد هو فلسفة هيدجر الإلحادية. فهذه الفلسفة تعتبر الشىء الوحيد الباقى الذى يجده *بولطمان* المعاصر مقبولاً بالنسبة له وبالنسبة للإنسان المعاصر. هنا لن يخرج الإنسان المعاصر الملحد عن كونه *هيدجر* المعاصر الملحد أعنى *بولطمان* الملحد الذى يرفض الميثولوجيا ويرفض الكيريجما ولا يقبل سوى الحل الإلحادى لموقفه الشخصى الإلحادى.

هذا الإنسان المعاصر الملحد يختلف بالطبع عن غير المؤمن الذى يتحدث عنه اللاهوت. فالإنسان المعاصر الملحد هو موضوع التطبيق الإلحادى لمشروع *بولطمان* ، باعتبار أن هذا الإنسان لا يقبل سوى الإجابة الإلحادية باعتبارها الإجابة الوحيدة على موقفه الإلحادى الأصلى بل وعلى الموقف الوجودى برمته ، أما غير المؤمن بالمعنى اللاهوتى فهو موضوع التطبيق الإيمانى لمشروع *بولطمان* ، باعتبار أن هذا الرجل هو موضوع *هيدجر* اللاهوتى ، إن جاز التعبير ،

---

(١٧٨) John Macquarrie, The Scope of Demythologizing, Bultmann And His Critics, P.236.

أو *بولطمان* اللاهوتى الذى يكون تحليله لموقفه موجها نحو الإجابة اللاهوتية التى يجد غير المؤمن بحاجة دومًا إليها لقهر مسالب حالته الخاطئة أو غير الإيمانية. هذا التناقض بين الحالتين يتأكد لنا من خلال تأكيد *بولطمان* الذى ورد فى أكثر من مناسبة سابقة والذى مؤداه أن إلحاد الفلسفة ليس هو المفهوم اللاهوتى للاإيمان. كما يتأكد أيضًا من خلال اقتناعه الذى ورد أيضًا فى أكثر من مناسبة سابقة والذى يفيد بأن الوجودى (الملحد) لا يقبل الحل الإيمانى. فالوجودية المقصودة هنا هى بكل تأكيد الوجودية الملحدة أو المرادفة للإلحاد والتى لا تقبل سوى الحل الإلحادى ، المناقض من سائر الاعتبارات للحل الإيمانى. وفى النهاية يمكن القول أن هذا التناقض يتأكد من خلال زعم *بولطمان* الذى ورد أيضًا فيما سبق والذى يفيد بأن الإنسان المعاصر لم يعد يعتقد فى الحج إلى الأماكن المقدسة !! فهذا الزعم يفيد ضمنا بأن هذا الإنسان لا يقبل أى تدخل إلهى خارق للطبيعة أعنى لا يقبل الميثولوجيا ومعها الكيريجما لكونه لا يقبل سوى الحل الإلحادى. هذا الإنسان هو وحده الملقب بالمعاصر عند بولطمان ، أما ذلك الذى يعتقد فى التدخل الإلهى الخارق للطبيعة أو حتى فى الحل الإيمانى على أى نحو من الأنحاء أو حتى يعايشه بالفعل فهو غير جدير فى رأيه بأن يخلع عليه هذا اللقب على الإطلاق ، لأنه ينتمى بالفعل إلى عصر الميثولوجيا أو عصر ما قبل العلم حتى وإن كان لايزال باقيا على قيد الحياة !! هذه هى النتيجة التى يقبلها *بولطمان* الملحد والتى لولاها ما رأيناه يقدم على فعلته التى وردت فيما سبق ، أعنى ، يمجد كتابًا يعلن عن *"موت الله"* وبالتالى عن مقدم عصر ما بعد المسيحية أو ما بعد الإيمان. فهو هنا يسير على درب جده نيتشه الألمانى الذى أعلن *"موت الله"* وأحل محله *"الإنسان الأعلى"* أعنى *"السوبرمان"*. فالإنسان المعاصر هو هيدجر المعاصر أو *بولطمان* المعاصر أو هو *"السوبرمان"* الذى يعلن *"قتل الله"* ويحل محله ألوهية الإنسان. هذا فى اعتقادى هو الإطار الحقيقى الذى يتعين أن نفهم فى ضوئه عبارة بولطمان التى وردت فيما سبق والتى تفيد *"بأن التساؤل عن ذاتى والتساؤل عن*

الله متطابقان". فالإنسان المعاصر هو الإنسان الإله ، إنه الغنى بذاته ، المكتفى بذاته ، أو هو "*السوبرمان*" بالمعنى النيتشوى الذى يهيب بأن يصير الإنسان نفسه إلها حتى يكون جديرًا بقتل الله – فبهذا المعنى فقط يتطابق التساؤل عن الذات مع التساؤل عن الإله. وهذا أيضًا هو الإطار الذى يحتم علينا عدم قبول ملاحظة أوستن فارر التى تزعم بأن بولطمان يعتقد

> "أن الإنسان المعاصر هو الموجود الذى ارتقى إلى الحد الذى يمكنه من قبول المدخل الوجودى الذى يقدمه بولطمان كعلاج ، وهؤلاء قد يكونوا قلة ، وقد يبلغ تعدادهم مثلا واحد فى كل خمسة آلاف ، غير أنهم بلا شك القلة التى تحرك الجمهور والتى يجب على الكل أن يسيروا على دربهم بغض النظر عن كونهم قلة أو كثرة."[١٧٩]

وعدم قبولنا لهذا القول يقوم بالطبع على نفس الأسباب التى وردت فيما سبق ، أعنى ، أن "*الإنسان المعاصر*" الذى يتحدث عنه أوستن هنا ليس هو الإنسان المعاصر الذى يتحدث عنه *بولطمان* ، لأن *إنسان* "*أوستن*" – إن صح التعبير – يدخل بالنسبة لـ *بولطمان* ضمن كائنات عصر الميثولوجيا أو الكيريجما وهو يعتبر من صنع اللاهوت ويقف دومًا فى حاجة إلى إجابة لاهوتية أو إيمانية. ومثل هذا الإنسان لا يعده *بولطمان* معاصرًا على الإطلاق وإنما هو من بقايا عصر الميثولوجيا أو عصر ما قبل العلم. أما الإنسان المعاصر الذى يريده *بولطمان* فهو حقًا الإنسان الملحد أو هيدجر الملحد أو *بولطمان* الملحد أو السوبرمان الذى لا يقبل سوى الإجابة الإلحادية. فهؤلاء هم حقًا الذين يعدهم *بولطمان* القلة القليلة النادرة أو الصفوة أو الإنسان الأعلى أو سادة الأرض الذين ارتقوا إلى الحد الذى يمكنهم من قبول المدخل الوجودى الإلحادى الذى يقدمه هيدجر الملحد أو *بولطمان* الملحد ، وليس المدخل الإيمانى الذى يتحدث عنه *أوستن* ، لأن هذا القبول الأخير

---

(١٧٩) Austin Farrer, An English Appreciation, in Kerygma And Myth, a Theological Debate, Vol.1, P.214.

يعد ، طبقًا لمنطق *بولطمان* ، قبولاً لميثولوجيا وكيريجما عفا عليهما الزمن. من هنا يمكن القول أن قول *أوستن* يمكن أن يصدق فى حالة واحدة ، أعنى ، إذا فهم فى فى ضوء تأويلنا نحن لمدخل بولطمان أو لمشروعه الدى-ميثولوجى ، بحيث يفهم الإنسان المعاصر هنا إما على أنه الإنسان الملحد أو السوبرمان ، أو على إنه ، على الأقل ، الإنسان الذى يستطيع أن يتبنى مشروع *بولطمان* فى معناه الأوسع والمنقسم إلى نقيض إيمانى ، ونقيض إلحادى يتعين إقرارهما معا وفى نفس الوقت. هنا يكون الإنسان المعاصر هو الإنسان الذى يقر ازدواجية الحقيقة، أعنى ، النقيضين معًا وفى نفس الوقت حتى لا يصاب بانفصام الشخصية أو يقع فى سوء الطوية ، أعنى ، فى النفاق وعدم الإخلاص فى حالة اضطراره – تحت أى ظرف من الظروف – إلى كبح أحد النقيضين ، على حساب الآخر. فهؤلاء هم وحدهم الصفوة المعاصرة الذين يرحب بهم *بولطمان* ، والذين يجد فيهم القادة الحقيقيين للجنس البشرى بسائر أنواعه – المعاصرة ، وغير المعاصرة!!

إن النتيجة النهائية التى تتأكد لنا من خلال هذا الفحص لمشروع *بولطمان* الدى-ميثولوجى فى جانبه النظرى هى أن *بولطمان* منقسم حقًا إلى نقيض إيمانى ، ونقيض إلحادى ، الأمر الذى جعله يطبق مشروعه بطريقتين متناقضتين إحداهما إيمانية علنية ، والأخرى إلحادية خفية. هذه النتيجة غابت عن سائر النقاد وهذا وحده يكفى لتفسير السر فى تضاربهم وتناقضهم والتباسهم بخصوص موقف *بولطمان*. ونحن نستطيع أن نسوق هنا مثالين بارزين آخرين يوضحان ما أقول. المثال الأول قدمه *يوليوس شنويند* عندما حصر كل أهداف مشروع *بولطمان* فى هدف واحد هو "*جعل إله الوحى (الكشف) المسيحى الإجابة على التساؤلات التى تثار فى إطار الإلحاد*."[١٨٠] ففى هذا المثال فهم الإنسان المعاصر اللاميثولوجى الذى يتحدث عنه بولطمان بالمعنى اللاهوتى الذى يشير إلى غير المؤمن أو ،

---

(١٨٠) Julius Schniewind, A Reply to Bultmann, in Kerygma And Myth, a Theological Debate, Vol.1, P.59.

بتعبير دينى ، الآثم الذى يقف دومًا فى حاجة إلى الإجابة اللاهوتية ، ولم يدر بخلد *بوليوس* أن ذلك الذى يريد *بولطمان* تقديم الإجابة اللاهوتية لـه ليس هو الإنسان الملحد أو ، بمعنى أدق ، الإنسان المعاصر الملحد ، وإنما هو ذلك الآثم أو غيرالمؤمن الذى هو من صنع اللاهوت والذى جعل يقف دومًا فى حاجة إلى الإجابة اللاهوتية. فهنا انزلق *بوليوس* فى نفس الشرك الذى نصبه *بولطمان* وتردى فيه النقاد. ولهذا غفل عن إدراك حقيقة موقف *بولطمان* فى شموليته باعتباره موقفًا ينقسم إلى نقيض إيمانى يتعامل مع غير المؤمن بالمعنى اللاهوتى والذى يقف دوما فى حاجة إلى الإجابة اللاهوتية ، ونقيض إلحادى يتعامل مع الإنسان المعاصر الملحد والجدير وحده أن يسمى لهذا السبب بالإنسان المعاصر الذى لا يعرف سوى الإجابة الإلحادية. كما غفل أيضًا عن إدراك أن غير المؤمن بالمعنى اللاهوتى لا وجود له عند *بولطمان* الملحد أو المعاصر ، مثلما أن *بولطمان* المعاصر أو الملحد لا وجود له عند *بولطمان* اللاهوتى الذى ينتمى إلى عصر الميثولوجيا حتى وإن كان لايزال باقيًا على قيد الحياة. فـ*بولطمان* المعاصر لا يعرف سوى الإنسان الملحد اللا-ميثولوجى ، أما *بولطمان* المؤمن فلا يعرف شيئًا عن *بولطمان* المعاصر لكونه ينتمى إلى عصر الميثولوجيا الذى عفا عليه الزمن. وبينما يؤكد *بولطمان* الأول الإجابة الإلحادية ، يتشدق *بولطمان* الثانى بالإجابة اللاهوتية.

أما المثال الثانى فيعد بحق أفضل شاهد على الإطلاق على تضارب النقاد والتباسهم بخصوص موقف *بولطمان*. هذا المثال قدمه *كارل بارت* فى نقده المطول التالى لموقف *بولطمان* والذى يقول:

> " نحن لن نستطيع أن نناقش أى شئ مع بولطمان إلا إذا شاركناه فهمه المسبق ، أعنى وجودية هيدجر ، وكنا على استعداد لتعلم لغتها غير العادية التى هى لغة على درجة كبيرة من الصعوبة أو التعقيد. وإذا لم نتمكن من فهمها ، فسوف يقابلنا بولطمان بإجابته الباردة

المتشامخة المعهودة 'مش فاهم .I do not understand.' وهـذا هو ما لا أستطيع فهمه على وجه التحديد. فلست أرى سـببًا يحملنى على ارتداء ذلك الرداء الضيق الذى يقدمه لنا هيدجر حتى أتمكـن مـن فهم العهد الجديد. فكل التشريف يذهب إلى هيدجـر ، بـل ويذهـب بـالتحديد إلـى هيدجـر المبكـر فـى طـوره الأنـثروبولوجى فـى ثوبـه الضيق! غـير أن حقيقـة الأمـر هـى إنـه لا هيدجـر الحـالى ولا حتـى بولطمـان نفسـه يعتقـد أن هيدجـر عـام ١٩٢٧م (أى هيدجـر الوجـود والزمان) قد نال الفلسفة المنشود[١٨١] ، أو إن فلسفته هبطـت عليـه مـن السماء ، على غرار ما أعتقد الناس فى فلسفة أرسطو[١٨٢] ، أو على غرار ما كان هيجل يتباهى بمذهبه.[١٨٣] ولهذا ، لا نجد سـوى سـبب واحـد يجعل فلسفة هيدجر تنال كل هذا التمجيد من بولطمان ، وهذا السبب هو أنها فلسفة العصر. ومن ذا الذى يستطيع أن ينكر أنهـا حقًا خـير معبر عن الروح التى سادت فى النصـف الاول مـن هـذا القـرن؟ فنحـن جميعًا أصبحنا نفكر فى هذه الأيام بطريقة وجودية وإن يكن بدرجات متفاوتة. غير أن هذه الفلسفة ليست بالتأكيد المعبر الوحيـد عـن روح العصـر ، فهنـاك أيضًـا فلسفات أخـرى تختلـف عنهـا كثـيرًا وتعـبر جميعهـا عـن روح العصـر. حتـى هيدجـر نفسـه يبـدو فـى كتاباتـه المتأخرة وقد تجاوز ذلك الطور الأنثروبولوجى الضيـق الـذى أثـر فـى

---

(١٨١)أى الفلسفة بمعنى النسق الكامل أو المطلق الذى يحتوى كل حقيقة ممكنة ويجيب مرة واحدة وللأبد على كافة قضايا الوجود ، والتى أنكر بولطمان نفسـه ، كمـا رأينـا فـى هذه الدراسـة ، إمكانية الوصول إليها فى أى عصر من العصـور سـواء فـى المـاضى ، أو فـى الحـاضر ، أو حتى فى المستقبل.

(١٨٢) ولهذا السبب ظل أرسطو لفترة طويلة المرجع والحجة الذى لا يأتيـه البـاطل مـن بيـن يديـه ولا من خلفه خاصة أبان الحقبة المعروفة فى التاريخ باسم حقبة العصور الوسطى.

(١٨٣) لقد ادعى هيجل أنه توصل إلى مذهب يحتوى على كل حقيقة ممكنة ، الأمر الذى أدى إلـى ثورة الوجوديين عليه وانتهى بهم الأمر إلى تحطيم مذهبه. راجـع للمؤلـف ، "الكتـاب الأول" ، ص٢١٠.

بولطمان كل هذا التأثير. وفي الولايات المتحدة الأمريكية لم يصل الناس بعد إلى ما وصلت إليه الوجودية ، بينما يعتقد الروس إنهم تجاوزوا هذه الفلسفة منذ أمد بعيد – لكونها فلسفة برجوازية ! ولعلى لا أكون مبالغاً إذا قلت أن معظم البشر المعاصرين في سائر أرجاء المعمورة ، حتى من بين الطبقات المتعلمة ، لا يجدون سواء في الوجودية عامة أو في فلسفة هيدجر بصفة خاصة الفلسفة المنشودة. وإذا كان ذلك حقاً هكذا ، فهل هناك أى سبب خاص يحتم على اللاهوت التمسك بها؟ هل هذه الفلسفة تقوم على أسس عامة وثابتة , سواء من الناحية المادية أو من الناحية التاريخية ، خلاف كونها موضة ، تحتم علينا التمسك بها لأجل خاطر الإنسان المعاصر؟ هل قدر علينا أن نصير وجوديين من حيث المبدأ ، وأن نصير وجوديين من طراز خاص أعني من طراز هيدجر؟ وهل هذه الفلسفة هي الشرط المسبق الوحيد الذى لابد منه لفهم العهد الجديد؟ إن هذه الفلسفة أصبحت فلسفة واجبة التعديل في ضوء ما توصلت إليه آخر أو أحدث الأبحاث. وأنا لا أستطيع أن أفهم سر تمسك بولطمان بها."[١٨٤]

إن *كارل بارت* لم يستطع أن يفهم سر تمسك *بولطمان* بفلسفة هيدجر لكونه لم يفهم حقًا موقف *بولطمان* على حقيقته. فهو يتحدث في واد ، بينما يتحدث *بولطمان* في واد آخر. فهو يتحدث ، مثلاً ، عن *"إنسان معاصر"* لا يعرف عنه *بولطمان* أى شيء ، لأن الإنسان المعاصر عند *بولطمان* هو الإنسان الملحد الذى لا يعرف سوى الإجابة الإلحادية. وهو لم يستطع أن يدرك أن تمسك *بولطمان* بـ هيدجر يرجع إلى أنه يجد فيه تطبيقه الإيماني ، وتطبيقه الإلحادى معًا وفي نفس الوقت. ولهذا أقر *بارت* بعجزه عن فهم *بولطمان* من ناحية ، كما أساء فهم موقفه

---

(١٨٤) Karl Barth, Rudolf Bultmann-An Attempt to Understand Him, in Kerygma And Myth, a Theological Debate, Vol.2, PP.114-115.

من ناحية أخرى. لقد تردى فى نفس الشرك الذى نصبه *بولطمان* ووقع فيه سائر النقاد.

هنا يجب أن أوجه الانتباه إلى ملاحظة على قدر كبير من الأهمية مؤداها أن حديث *بولطمان* السابق عن الإنسان المعاصر لا يمكن اعتباره بأى حال من الأحوال حديثا عن الموقف الفعلى الذى يكشف عنه الواقع الأمبريقى. فالواقع الأمبريقى أقرب إلى ملاحظة بارت التى جاءت فيما سبق والتى تقول: *"إن 'البشر المعاصرين' فى سائر أرجاء المعمورة ، حتى من بين الطبقات المتعلمة ، لا يجدون سواء فى الوجودية عامة أو فى وجودية هيدجر بصفة خاصة الفلسفة المنشودة "* ، أو حتى الفلسفة التى لا بد منها لفهم العهد الجديد. وحتى إذا سلمنا – وهذا أجده محالا – بأن مشروع بولطمان هو مشروع إيمانى فى صميمه ، فهل سيحظى هذا المشروع بقبول الواقع الأمبريقى؟ إننى اتفق مع بارت على أن الإجابة على ذلك هى قطعًا بالنفى ، ويمكننى الاحتكام هنا إلى إجابة يوليوس شنويند التى قدمها على تساؤله التالى: *"هل يمكن للإنسان المعاصر أن يصدقنا عندما نخبره بأن الوحى المسيحى يقدم فهما لازمته أفضل من الفهم الذى يقدمه لنفسه؟ إن اقتناعه بذلك ليس شيئًا فى مقدورنا."*[١٨٥]

إن هذا ليس فى المقدور لأن الواقع الأمبريقى لا يجد فى الوحى المسيحى مطلبًا عامًا ، كما سوف يحدثنا يسبرز، فهذا المطلب يعد مطلبًا خاصًا أعنى وقفًا على طائفة خاصة من بين طوائف أخرى عديدة. صحيح إنه لايزال بإمكان *بولطمان* الزعم بأن تحقق هذا الفهم هو شىء فى مقدور الله وحده ، من خلال قرار الإيمان. غير أن هذا الزعم يرتد بنا إلى حيث التدخل الإلهى الخارق للطبيعة الذى يرفضه *بولطمان* المعاصر أو *بولطمان* الملحد نفسه كما يرفضه أيضًا إنسانه

---

(١٨٥) Julius Schniewind, A Reply to Bultmann, in Kerygma And Myth, a Theological Debate, Vol. 1, PP. 100-101.

المعاصر الملحد بصفة عامة. وحتى لو سلمنا بإمكانية ذلك من الناحية النظرية ، فسوف تواجهنا مشكلة أمبريقية أخطر ساقها يسبرز فى كلماته التالية التى تقول:

"إن تحليل *بولطمان* للوجود الأمبريقى هو تحليل لا يقبله غالبية البشر. فهذا التحليل لا يعكس حقيقة إنسانية عامة ، هذا على الرغم من أن البعض ، وليس الكل ، قد لا يجدون أنفسهم إلا فى هذه الحقيقة. فحقيقة الإنسان ليست عبارة عن إثم راديكالى لا يتم قهره إلا من خلال تدخل إلهى مزعوم (فعل الله فى المسيح) حدث فى بلد أجنبى فى سالف العصر والأوان."[١٨٦]

هذه الملاحظة الأمبريقية التى قدمها *يسبرز* أجدها ملاحظة صادقة حتى وإن كان *يسبرز* نفسه قد وقع هنا فى نفس شرك *بولطمان* ، الأمر الذى جعله يعتقد أن *بولطمان* لا يهتم إلا بالمفهوم اللاهوتى للإنسان – فى جانبيه الإيمانى ، والآثم أو الخاطئ – الذى لا تجدى معه سوى الإجابة اللاهوتية ، فى حين أن حقيقة الأمر هى أن *بولطمان* لا يهتم بهذا الفهم اللاهوتى للإنسان الذى يعتبره من بقايا عصر الميثولوجيا ، قدر اهتمامه بالإنسان الذى يجده معاصرًا بكل ما فى الكلمة من معنى ، أعنى ، الإنسان الملحد أو هيدجر الملحد أو *بولطمان* الملحد الذى لا يهتم إلا بالإجابة الإلحادية المتسقة مع موقفه الإلحادى. ومما لا شك فيه أن هذه الفئة المعاصرة هى حقًا فئة قليلة ، صفوة نادرة ، فئة عليا مبدعة ، مثالاً للإنسان الأعلى ، للسوبرمان بالمعنى النيتشوى ، وينتمى إليها حقًا كل من يجده *بولطمان* يقر موقف النصف ، والنصف ، النقيض ، والنقيض ، الإيمان–الإلحاد. فهذه الفئة هى وحدها التى يمكنها أن تقود الجنس البشرى فى عصر *"موت الله"* الذى يمجده *بولطمان* ، أو ، على الأقل ، فى العصر الذى أصبح يفسح مكانًا للنقيضين معًا ، والذى يمكن أن يسمى أيضًا بالعصر البراجماتى الذى أصبحت تقر فيه القيم ما

---

(١٨٦) Karl Jaspers, Myth and Religion, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.2, P.175.

دامت تؤدى نفعًا ، فإذا كفت عن ذلك ، فإنها تطرح على الفور لكى يتم استبدالها بغيرها ، وهكذا إلى ما لا نهاية. هذه هى النتيجة التى يسوق إليها مشروع *بولطمان* الدى-ميثولوجى ، وهى أيضًا النتيجة التى يكشف عنها موقفه الشخصى. فهو حقًا عاش تناقض الإيمان-الإلحاد قبل أن يعبر عنه بصورة متسقة. بهذا يكون زعم *ماكورى* زعما فى غير محله . فتناقض النقاد مرده إلى تناقض موقف *بولطمان* نفسه الذى لا يخرج فى نهاية المطاف عن كونه "*خليطًا*" من أفكار متناقضة يمكن ردها فى نهاية المطاف إلى تناقض الإيمان-الإلحاد ، وليس مرده إلى تناقض النقاد أنفسهم كما زعم *ماكورى*. ولهذا تكون مخاوف اللاهوتيين من عواقب مشروع *بولطمان* هى مخاوف لها ما يبررها عند *بولطمان* نفسه – بغض النظر عما إذا كان *بولطمان* على صواب فيما ذهب إليه أم لا.

(٩)

نهاية المطاف

ونحن نستطيع أن نقدم هنا مزيدًا من التبرير لاقتناعنا الذى مؤداه أن موقف *بولطمان* لا يخرج عن كونه "*خليطًا*" من أفكار متناقضة يمكن ردها جميعًا إلى تناقض الإيمان-الإلحاد ، وذلك فى ضوء فهم *بولطمان* لعلاقة المسيحية بالنزعة الإنسانية المعاصرة ، وفى ضوء فهمه لوضع الإنسان فى المجتمع الغربى المعاصر ، وفى ضوء تقييمه لأزمة الحرية فى الحضارة الغربية المعاصرة.

بالنسبة لفهم *بولطمان* لعلاقة المسيحية بالنزعة الإنسانية المعاصرة يمكن القول أن *بولطمان* يفرق هنا بين مفهومين أساسيين للنزعة الإنسانية أحدهما تقليدى قديم ، والآخر معاصر ويعد تطورًا للمفهوم التقليدى نفسه. الأول علنى إيجابى ، والآخر خفى الحادى. الأول ظهر أول ما ظهر فى بلاد الأغريق القديمة

ولايزال – كمفهوم – يحظى بشىء من اهتمام المناقشات اللاهوتية حتى وقتنا هذا، حتى وإن كان قد لقى معارضة من تلك الحركة التى وجدت فى القرنين الخامس والسادس عشر ، والتى أطلقت على نفسها أيضًا اسم النزعة الإنسانية.[١٨٧]

هذا المفهوم التقليدى لخصه *بولطمان* نفسه فى نصه المطول التالى الذى يقول:

" نحن نستطيع تعريف النزعة الإنسانية بقولنا إنها الاعتقاد فى العقل وفى سمو الإنسان – والمعنى واحد فى الحالتين. وذلك لأنه طبقًا لرؤية النزعة الإنسانية نجد أن هذا السمو يقوم فى حقيقة الأمر على الفكرة التى مؤداها أن ماهية الإنسان هى العقل. وبموجب هذا العقل ينتمى الإنسان إلى عالم الروح ، أعنى ، إلى عالم الحق ، والخير ، والجمال ، غير أن هذا العالم هو أيضًا عالم الربوبية Diety، المنكشف (أو الموحى به revealed) لعقل الإنسان فى عقل الإنسان. والعقل يقابل هنا ماهو مرئى ومدرك بالحواس ، باعتباره ما ليس بمرئى (أو مادى ملموس) ، ويقابل فى داخل الإنسان نفسه الجانب الجسدى بما لديه من دوافع وشهوات حسية. غير أن العقل يتجلى فيما هو محسوس (أو مادى) باعتباره القوة المشكلة formative التى تتخذ من كل ما هو محسوس وفى متناول اليد مادة لها. ومن خلال محاكاة العقل الكونى الذى يشكل المادة فى الطبيعة طبقًا لقوانينه فيحولها إلى كوزموس Cosmos أعنى إلى نظام متناغم ، يتم تشكيل المجتمع الإنسانى فى الحضارة طبقًا لأفكار العقل ، كما يتم تشكيل الفرد على هيئة شخصية. وحياة الفرد نفسها ، تشبه التاريخ تمامًا ، من حيث كونها نضالا بين العقل والمادة ، يتم من خلاله تشكيل المادة بواسطة العقل. وما يجب على

(١٨٧) Rudolf Bultmann, Humanism And Christianity (1948), in Rudolf Bultmann, Essays, Philosophical and Theological, P.151.

الإنسان هو أن يصبح شخصًا كاملاً ، كما يجب على المجتمع الإنساني أن ينصهر في مجموعة من الأشخاص ، لا عن طريق قتل دوافعهم بل عن طريق السيطرة عليها والسمو بها. والإنسان لن تتحقق حياته من خلال تحويله إلى مجرد خادم لغايات معينة في العالم المحسوس الصاخب والذى يحكمه النظام ، بل من خلال كونه يحمل في داخل نفسه أهميته وغايته باعتباره شخصًا يأخذ على عاتقه مهمة تحقيق هذه الغاية من خلال التعلم. فالمجتمع لن يصل إلى وضعه الحقيقى من خلال النظام أو التنظيم – فحقيقة الأمر هى بالأحرى إن كل تنظيم يؤدى غاية نفعية مباشرة ، أو يؤدى غايات اقتصادية وسياسية معينة ، لن يخدم في النهاية سوى مجموعة صغيرة من الأشخاص ، الأمر الذى يجعل كل تنظيم يدعى أنه ضرورى لتنظيم حياة المجتمع لا يخرج هو نفسه عن كونه تنظيمًا بحاجة إلى إعادة تشكيل. والروح التى تستمد منها النزعة الإنسانية شكلها تنكشف في مجالات الحق، والجمال ، والخير. ففكرة الحقيقة ترشد الفكر وتشيد المجال العلمى ليستنير العالم بنوره وتبقيه خاضعًا للعقل (الذهن) ، وتمنحه شكلاً مناسبًا. وفكرة الخير تعلم الإرادة السيطرة على نفسها وتحقيق الانسجام أو التناغم الداخلى ، وتعمل في المجتمع باعتبارها فكرة القانون ، وتمنح المجتمع نظام الدولة العادلة. وفكرة الجمال ترشد التأمل والتطور وتسمو بالفن ، الذى يصور عالمًا مثاليًا تصبح فيه قوة اللامرئى الكامنة فيما هو مرئى قوة علنية وتعمل باعتبارها عنصرًا تعليميًا أو تربويًا ، على الاعتدال والانسجام ، وتؤثر في العقل (الذهن) الذى يتأملها. والعلم ، والقانون ، والفن يمكنهم ، بمساندة أفكار الحق ، والخير ، والجمال ، أن يجعلوا من العالم بيتًا للإنسان، كما يمكنهم أن يجعلوا الإنسان ينظر إلى نفسه على أنه عضو في الكون الذى يتصوره عقله باعتباره كينونة يسرى فيها العقل."[١٨٨]

(١٨٨) Ibid., PP. 151-153.

على الرغم من أن *بولطمان* يزعم بأنه يهتم ، فى إيضاحه لعلاقة المسيحية بالنزعة الإنسانية ، بهذا المفهوم التقليدى[189]، إلا إننا إذا أخذنا مشروعه الدى- ميثولوجى على أنه المعبر الأساسى عن موقفه الحقيقى فسوف نجد أنه لا يهتم فى حقيقة الأمر إلا بالتطورات المعاصرة التى طرأت سواء على هذا المفهوم نفسه أو حتى على الواقع المعاصر والمقترنة بالضرورة بهذا التطور. فالمشروع ، هكذا يجب أن نتذكر ، يهدف أساسًا إلى إيضاح علاقة المسيحية بالواقع المعاصر ، الأمر الذى يعنى ضمنا هنا أن بولطمان يهتم فى حقيقة الأمر ليس بتوضيح علاقة المسيحية بالمفهوم التقليدى للنزعة الإنسانية الذى يرد فى الأصل إلى العصر اليونانى القديم[190]، وإنما يهتم بتوضيح علاقة المسيحية بالتطورات التى طرأت على هذا المفهوم - والتى كانت كامنة أصلاً ومنذ البداية فى المفهوم التقليدى نفسه - فى الوقت الحاضر والتى تحتم عليه التخلى حتى عن المفهوم التقليدى برمته (وذلك جريًا على نقده لميثولوجيا العهد الجديد فى ضوء الفهم-الذاتى للإنسان المعاصر) هذا إذا ثبت له أنه صار غير مفهوم أو غير مقبول بالنسبة للإنسان المعاصر لكونه ينتمى إلى عصر قديم عفا عليه الزمن. هذا يعنى ، باختصار ، إن مشروع *بولطمان* الذى يعبر عن موقفه الحقيقى يؤكد أنه يتعامل فى حقيقة الأمر مع علاقة المسيحية بالتطورات المعاصرة التى طرأت على مفهوم النزعة الإنسانية التقليدى القديم وأدت إلى هجره فى الوقت الحاضر ، كما سوف نرى ، وليس مع المفهوم التقليدى على غرار ما يزعم فى المقال الذى يناقش فيه هذه العلاقة والذى يحمل عنوان *"النزعة الإنسانية والمسيحية."* أن زعم *بولطمان* يمكن أن يكون زعمًا حقيقيًا فى حالة واحدة أعنى فى حالة اعتقاده فى أن المفهوم التقليدى هو نفس المفهوم الذى يقره الواقع المعاصر والذى يحاول لهذا السبب توضيح علاقته بالمسيحية. ولكن طالما أننا سوف نراه يؤكد أن المفهوم التقليدى

---

(١٨٩) Ibid., P.151.

(١٩٠) Ibid., P.165.

قد طـرأت عليه تطورات فـى الوقت الحاضر أدت بالإنسان المعاصر إلى هجره باعتبـاره مفهومـًا عفـا عليه الزمـن ويعبر عـن مرحلـة - أو مراحـل - تاريخيـة ماضيـة ، فـإن هـذا يعنـى أن *بولطمان* يقصد أصلاً إلى إقامـة علاقـة المسيحية بالتطور المعاصر الذى طرأ على المفهوم التقليدى نفسه. هنا يبدو أن *بولطمان* قـد اضطر إلى الزعم بأنه يتعامل مع المفهوم التقليدى حتى لا يكشف صراحـة عن نقيضه الإلحادى الذى سوف ينكشف بكل تـأكيد فـى حالـة إقراره أنـه يتعـامل مـع التطورات المعاصرة التى طرأت على المفهوم. ولهذا ادعى فى الظاهر أنـه يتعـامل فى هذا المقال مع المفهوم التقليدى وهو يعلم تمام العلم أن منطق مشـروعه الـذى أخذه على عاتقه طوال حياته وخصص له الجـانب الأكبر من كتاباتـه يؤكـد أنـه لا يهتم إلا بـالتطورات المعـاصرة التـى طـرأت علـى المفهـوم التقليـدى وأدت إلـى استبداله كلية.

والتساؤل الـذى يطـرح نفسـه بنـاء علـى ذلـك يجـب أن يكـون تسـاؤلاً عن نوعية التطورات التى طرأت على مفهوم النزعة الإنسانية التقليدى ، والتى أصبـح يعتنقها الإنسان المعاصر وأدت به إلى هجر المفهوم التقليدى. والإجابة التى قدمها *بولطمان* على هذا التساؤل لخصها فى كلماته التالية التى تقول:

> "إن تطورات القرنين التاسع عشر والعشرين قد أفضت (فى ألمانيا على الأقل – والتساؤل عن المدى الذى وصلت إليه الأمور خارج ألمانيا هـو تساؤل لا يخص سوى من يهتـم بـه) إلـى نسـبية كاملـة **complete relativism** ، أفضـت بدورهـا وفـى نهايـة المطـاف إلـى النزعـة العدمية **nihilism** – أعنى إلى إنكار إمكانيـة أى معرفـة موضوعيـة للحقيقة ، وأى طبيعة إلزامية للأوامر الخلقيـة ، وأى قـانون تسـانده فكرة العدالة."[١٩١]

---

(١٩١) Ibid., Loc.cit.

هنا يشير *بولطمان* إلى أن الجانب المسيحى قد أكد مرارًا وتكرارًا على *أن "النزعة الإنسانية (التقليدية) هى وحدها المسئولة عن حدوث ذلك التطور."*[١٩٢] وهذا التأكيد يقوم على اعتقاد الجانب المسيحى فى أن *"النزعة الإنسانية تقوم على الإيمان بأن الإنسان هو سيد نفسه بمعنى أن هذه النزعة تحرر الإنسان من إلزام المعايير الأبدية للحق ، والعدل ، والخير ، والجمال."*[١٩٣] وهذا ، هكذا يجب أن يضيف *بولطمان* المؤمن ، هو السبب الذى أدى إلى تطور هذا المفهوم التقليدى فى الوقت الحاضر إلى مفهوم جديد للنزعة الإنسانية يؤكد على النسبية المطلقة وما يترتب عليها من القول بالنزعة العدمية.

هذه النزعة الإنسانية الجديدة (التى يصفها اللاهوت بالنزعة العدمية!) هى بالقطع النزعة التى سادت فى القرن التاسع عشر ووجدت أفضل تعبير لها عند نيتشه ، ثم وصلت إلى أقصى مداها فى القرن العشرين ووجدت أفضل تعبير لها عند *هيدجر وسارتر* ومن سار على دربهما. وذلك لأن هذه النزعة الإنسانية – كما عرضها *سارتر* مثلاً فى كتابه *"الوجودية نزعة إنسانية"* – هى التى تؤكد على أن *"الإنسان وحده هو مقياس سائر الأشياء"* أو هو السوبرمان الذى أعلن *"قتل الله"* وكل ما يقترن به من معايير مطلقة كانت تتمتع بوجود موضوعى محدد سلفا ، وأصبح هو نفسه الغنى بذاته والمكتفى بذاته ، والمتمتع بحرية مطلقة لا تحدها حدود ولا تقيدها قيود اللهم إلا حريته نفسها ، والمتسلح بشجاعة إلحادية من أجل الوجود كذات يمكنها أن تأخذ على عاتقها سائر سلبيات الوجود وتحقيق الذات رغما عنها. هذه هى النزعة الإنسانية الإلحادية التى تطورت فى الوقت الحاضر عن النزعة الإنسانية التقليدية وأدت إلى القضاء عليها فى نهاية المطاف بحيث لم يعد لها أى وجود اللهم إلا فى نطاق المناقشات اللاهوتية كنوع من *"النوستالجيا"*

---

(١٩٢) Ibid., Loc.cit.

(١٩٣) Ibid., Loc.cit.

أو التباكى على الماضى. هذا المعنى متضمن فى عبارة *بولطمان* التالية التى تقول:

"اليست النزعة الإنسانية التى تطور فى مجال العلم (فى الوقت الحاضر) وسائلا لفهم العالم والسيطرة عليه ، وتنظم المجتمع فى ضوء مقتضيات قانون الدولة ، وتخلع على العالم المظهر الجمالى الذى نراه فى الفن – أليست هذه النزعة تتضمن دومًا الخطر المتمثل فى كونها تستحضر فى عقل الإنسان الفكرة الزائفة التى مؤداها أنه هو سيد العالم وسيد حياته ، تستحضر الخطر المتمثل فى كونها تجعله ينسى السطوة الغريبة للمصير ، والمعاناة ، والموت؟ ... أليست النزعة الإنسانية هى التى أوقعت الإنسان فى وهم أنه هو سيد نفسه؟"[١٩٤]

حقًا ، إن الإجابة هى هكذا بالإيجاب ، و*بولطمان* نفسه لم يقدم الإجابة بصورة واضحة فى هذا المقال ربما تجنبًا لغضبة اللاهوت الذى يزعم أنه ينتمى إليه ، وقدمها بصورة واضحة تمامًا فى معرض مناقشته لأهمية فكرة الحرية – ومن ثم النزعة الإنسانية – بالنسبة للحضارة الغربية المعاصرة والتى عرضها فى مقاله المسمى *أهمية فكرة الحرية بالنسبة للحضارة الغربية*" الذى سوف نتعرض له فيما بعد. ففى هذا السياق الأخير أوضح *بولطمان* ، وكما سوف نرى . أن تطور مفهوم الحرية الإنسانية فى الوقت الحاضر قد أدى إلى فهم الحرية بمعنى الاختيار اللامشروط الأمر الذى جعل الذات الإنسانية – ذات المرء – تغدو ذاتا لا تحدها حدود ولا تقيدها قيود ، الأمر الذى أدى بالتالى ليس فقط إلى نسبية مفهوم الحقيقة فى العلم والأخلاق والدين ، بل أيضًا وفى نهاية المطاف إلى سيادة النزعة العدمية أو الإلحادية حيث أصبح الإنسان السيد هو السوبرمان بالمعنى النيتشوى

---

(١٩٤) Ibid., PP.163-164.

وأصبحت النزعة الإنسانية بالتالى نزعة إلحادية تعادل تلك التى عرضها *سارتر* فى محاضرته الشهيرة التى زكرناها منذ قليل.

هنا يجب أن أوجه الانتباه إلى ملاحظة على قدر كبير من الأهمية مؤداها أن وصف *بولطمان* لهذه النزعة الإنسانية بالوهم الزائف يجب أن يؤخذ على أنه مجرد وصف علنى يقدمه استنادًا إلى نقيضه الإيمانى العلنى الذى يحتم عليه ذلك تجنبًا لغضبة اللاهوت الذى يزعم أنه ينتمى إليه ، أما حقيقة الأمر الخفية فهى أن *بولطمان* الملحد يقبل هذه النزعة الإلحادية أو الإنسان الأعلى أو السوبرمان ، بل وينقد فى ضوئه ، وإن يكن بخفاء شديد ، النقيض الإيمانى – وذلك من وازع رغبته فى التأكيد على النقيضين معًا وفى نفس الوقت باعتبارهما لا غنى عنهما بالنسبة للإنسان. فهو ينقد هذا ، فى ضوء ذاك ، والعكس ، لا لكونه لا يريد هذا ، ولا يريد ذاك ، بل لكونه يريدهما معًا وفى نفس الوقت. هذه الحقيقة تنكشف لنا من خلال مناقشة *بولطمان* التالية لعلاقة المسيحية بهذه النزعة الإنسانية الإلحادية.

فما هى إذن *"علاقة هذه النزعة الإنسانية بالمسيحية؟"* ، هكذا يتساءل *بولطمان*[١٩٥]، أو *"كيف يمكن تعريف المسيحية فى مقابل هذه النزعة الإنسانية؟"* ، هكذا يعاود *بولطمان* طرح السؤال فى موضع آخر.[١٩٦] والإجابة المباشرة التى يجدها *بولطمان* تقدم نفسها منذ أول وهلة هى: *"أن الاثنين يقفان على طرفى نقيض*. First of all, at any rate, as a contrast."[١٩٧] أو هما ، كما يقول *بولطمان* فى موضع آخر ، يمثلان *"حالة إما/أو – إما النزعة الإنسانية ، أو الإيمان المسيحى بالله*. It is a case of either/or - of humanism or Christian

---

(١٩٥) Ibid., P.161.

(١٩٦) Ibid., P.153.

(١٩٧) Ibid., Loc.cit.

belief in God." [198] وطبقًا لمشروع *بولطمان* الدى-ميثولوجى يمكن القول أن ما يبدو هنا ولأول وهلة هو أن النزعة الإنسانية الإلحادية المعاصرة التى تعد نتاجًا للتطور الذى طرأ على القرنين التاسع عشر والعشرين والذى أشار إليه *بولطمان* نفسه فيما سبق هى التى تقف مع المسيحية ، مع الإيمان المسيحى بالله ، على طرفى نقيض بحيث يكون إقرار أحدهما معناه بالضرورة عدم إقرار الآخر لكونهما نقيضين يستحيل الجمع بينهما. هنا يجب أن نكرر من جديد أن النزعة الإنسانية المقصودة هنا لا يمكن أن تكون النزعة الإنسانية التقليدية ، كما يزعم *بولطمان* هنا فى العلن تجنبًا للإفصاح المباشر عن نقيضه الإلحادى وتحاشيا بالتالى لغضبة اللاهوت الذى يزعم أنه ينتمى إليه ، وذلك لأن النزعة التقليدية تقول على الأقل بمفهوم إلهى الأمر الذى يجعل *بولطمان* على استعداد لقبولها بمعنى من المعانى على الأقل فى ضوء البعد الإيمانى لمشروعه وذلك على غرار قبوله لفلسفة هيدجر الوجودية بعد تأويلها تأويلاً يجعل منها مجرد لاهوت طبيعى صيغ بطريقة فلسفية. أن النزعة الإنسانية المقصودة هنا هى حقًا النزعة الإنسانية التى يتعامل معها مشروعه أعنى النزعة الإنسانية المعاصرة وذلك على اعتبار أن مشروعه يتعامل مع الإنسان المعاصر ومع التطورات التى طرأت على فهمه الذاتى فى الوقت الحاضر. ومادامت هذه التطورات هى تطورات إلحادية أساسًا فإن هذا يعنى أن هذه النزعة الإنسانية الإلحادية هى التى تناقض منذ أول وهلة الإيمان المسيحى من كافة الاعتبارات وهى أيضًا التى يسعى *بولطمان* إلى إيضاح كيفية تعامل الإيمان المسيحى معها.

غير أن الانطباع السابق - انطباع إما/أو ، أما الإيمان المسيحى/أو النزعة الإنسانية الإلحادية المعاصرة - الذى يتبادر فى العادة بصورة تلقائية فور طرح مسألة الفصل (القرار) فى الإمكانيتين ، ليس هو الانطباع الحقيقى الذى يقره بولطمان المعاصر فى حقيقة الأمر. فإقرار *بولطمان* المؤمن للإيمان المسيحى

---

(198) Ibid., P. 161.

بالله، لا يعنى على الاطلاق رفضه للنزعة الإنسانية الإلحادية ، للإنسان الأعلى أو السوبرمان لأن هذا السوبرمان لا غنى عنه أيضًا بالنسبة لـ *بولطمان* الملحد. هذه الحقيقة الأخيرة تكمن فى نص *بولطمان* التالى الذى يقول:

> "إن رؤية النزعة الإنسانية للإنسان ليست أساسًا رؤية يمكن دحضها أو التخلص منها. فهذه الرؤية تمثل بالأحرى إمكانية أساسية متطورة لفهم الإنسان لذاته ، وتعد فى حد ذاتها إمكانية سوف تظل باقية على الدوام ما بقى بشر يتمتعون بهبة العقل ويؤمنون بسمو العقل ويبجلون العقل."[١٩٩]

هنا ينوه *بولطمان* إلى رؤية النزعة الإنسانية الإلحادية التى تعد نتاجًا للتطور الذى حدث فى الوقت الحاضر فى العالم المعاصر ، والتى تقول بسمو الإنسان أو بالإنسان الأعلى الذى يعتبر المقياس الوحيد لكل شيء والذى هو يضفى الصواب على ما سوف يكون صوابًا أو هو السوبرمان. وهو لا يعتبر هذه الرؤية مجرد رؤية يمكن دحضها أو التخلص منها من خلال إقرار الإيمان المسيحى ، فمثل هذا الاعتقاد يعد فى نظره اعتقادًا مستحيلاً وذلك لأن هذه الرؤية الإلحادية تعبر عن إمكانية أساسية فريدة أو أصيلة لفهم الإنسان لذاته (الفهم الإلحادى) أو عن نقيض إلحادى عند *بولطمان* يتعين إقراره ، إلى جانب النقيض الإيمانى.

غير أن هذا لا يعنى أن *بولطمان* يريد أن يحقق نوعًا من المركب بين النقيضين على غرار المركب الهيجلى الذى هو مركب من الفكرة ونقيضها ، على سبيل المثال. فهذا ما يرفضه بولطمان على وجه التحديد ، وذلك لأنه يرى أن المركب لم يحدث فى الماضى ، أو فى الحاضر ، ولن يحدث حتى فى المستقبل. وهو يحتكم هنا إلى مسيرة التاريخ. *"فماذا يعلمنا التاريخ ؟ إنه يعلمنا من ناحية استحالة إقامة أى مركب بين النزعة الإنسانية (الإلحادية) والمسيحية ، وإنه حيثما*

Ibid., Loc.cit.(١٩٩)

يقام مثل هذا المركب ، سرعان ما يتحول إلى حطام."[200] غير أن هذا لا يعنى أيضًا أن المسألة يجب أن تنتهى بـ إما/أو ، أعنى ، إما قبول المسيحية/أو النزعة الإنسانية الإلحادية. إن هذا يعد أيضًا من المستحيلات بالنسبة لـ *بولطمان* لأنه يريد النقيضين معًا. وهو يحتكم هنا ومن جديد إلى نفس مسيرة التاريخ. *فالتاريخ يعلمنا أيضًا ومن الناحية الأخرى أنه من غير الممكن الفصل فى قضية النزعة الإنسانية والمسيحية بمجرد إما/أو*."[201] إن ذلك حقًا هكذا ، لأنه "*إذا كان من العبث المطالبة بضرورة التخلى عن النزعة الإنسانية باسم المسيحية ، فمن العبث أيضًا المطالبة بضرورة التخلى عن المسيحية باسم النزعة الإنسانية*."[202]

فما يريده *بولطمان* حقًا هو النقيضين معًا وبدون أى تركيب ، حتى يظل منقسمًا إلى النقيض ، والنقيض ، وضمانًا لعدم القضاء على الواحد منهما ، باسم الآخر ، لأن كل نقيض من النقيضين يتمتع بوجود مستقل فى داخل الإنسان ، الأمر الذى يحتم إقرارهما معًا. فإنكار الواحد منهما ، على حساب الآخر لن يفضى إلا إلى الشيزوفرينيا أو انفصام الشخصية وعدم الإخلاص. فلكل نقيض إجابته الخاصة به ، والتى لا تصلح على الاطلاق للنقيض الآخر. هذا يعنى أن إنسان *بولطمان* المعاصر هو إنسان منقسم إلى نقيض إلحادى لا يعرف سوى الحرية المطلقة ، وإلى نقيض إيمانى يكون مناقضًا للنقيض الآخر – وذلك على نحو يستحيل معه الجمع بينهما. هذه الحقيقة نوه إليها بولطمان فى نصه التالى الذى اقتبست أجزاء منه فيما سبق ، والذى يقول:

> "أليست النزعة الإنسانية تتضمن دومًا الخطر المتمثل فى كونها تستحضر فى عقل الإنسان الفكرة ... التى مؤداها أنه هو سيد العالم وسيد حياته (الحرية المطلقة) ، الخطر المتمثل فى إمكانية تناسيه

---

(200) Ibid., Loc.cit.

(201) Ibid., Loc.cit.

(202) Ibid., P.162.

للسطوة الغريبة للمصير ، والمعاناة ، والموت؟ أن الحياة لا تتشكل بالعقل فقط (الحرية المطلقة) ، بل أيضًا بواسطة القدر **fate** (الدين)."[203]

وما ذلك إلا لأنه لا غنى عن النقيض الإلحادي أو الحرية المطلقة ، والنقيض الإيماني أو القدر معًا – فكل واحد منهما يمثل ظاهرة أصلية منذ البداية – ولا يوجد حل يمكنه أن يفصل في هذه المسألة – ولعل هذا يفسر السبب الذي جعل *بولطمان* يقول في القسم الخامس من هذه الدراسة أن هذا التناقض يسري في العهد الجديد بأكمله لأن العهد الجديد يعتبر الإنسان تارة موجودًا حرًا ، ويعتبره تارة أخرى موجودًا كونيًا أي محكومًا بالقدر الذي هو نقيض الحرية.[204]

هذا التناقض نفسه هو التناقض الذي في ضوئه يقدم *بولطمان* فهمه للمجتمع الإنساني المعاصر ، والذي وجده مجتمعًا ملزمًا بأن يفسح مكانًا للمؤمن ، والملحد على حد سواء ، أو ، بتعبير أدق ، للمؤمن-الملحد معًا وفي نفس الوقت. فعلى هذا النحو يكون هذا المجتمع ، من ناحية ،

"مجتمعًا في المفارق **The Transcendent** (أي الله) – فهل يمكننا تسميته بهذا الاسم؟ وهل يمكننا حتى أن نقول أنه مجتمع في الله ؟ وهل يمكننا أن ندخل فيه أصحاب النزعة العدمية والملحدين إلى جانب المؤمنين؟ "[205]

ولم لا. *"فمن هذا الاعتبار سوف يبدو الجميع – أصحاب النزعة العدمية ، والملاحدة ، والمتصوفة ، والفلاسفة – كما لو كانوا منضمين معًا في حج ، في*

---

(٢٠٣) Ibid., PP.163-164.

(٢٠٤) لمعرفة المزيد عن تناقض الحرية-القدر ، وعن الفارق بين القدر ، والمصير ، راجع للمؤلف ، "الكتاب الأول" ، ص١٤٣-١٤٤.

(٢٠٥) Rudolf Bultmann, Forms of Human Community, in Rudolf Bultmann, Essays, Philosophical And Theological, P.3o2.

بحث عن *الله*."[٢٠٦] غير أن هذا لايشير إلا إلى نقيض واحد ، وذلك لأننا رأينا فى هذه الدراسة كيف أن بولطمان نفسه يعتبر كل من يعتقد فى *"الحج إلى الأماكن المقدسة"* ، أو كل من يبحث عن الله - ولا يعرف شيئًا عن النقيض الآخر - رجلاً ينتمى إلى عصر الأسطورة حتى وإن كان لايزال باقيًا على قيد الحياة ، وغير جدير بأن يلقب بالإنسان المعاصر على الاطلاق ، الأمر الذى يعنى ضمنًا أنه يرى، ومن الناحية الأخرى ، أنه يتعين على أفراد هذا المجتمع أن ينضموا معًا أيضًا وفى نفس الوقت ، ومن الناحية الأخرى ، فى البحث عن الحرية المطلقة التى لن تكون ممكنة إلا فى حالة إقرار موت الله (وذلك فى ضوء النقيض الإلحادى بالطبع) ومعه سائر القيم والمعايير الموضوعة سلفًا وتكتسب لذلك وجودًا موضوعيًا مستقلاً مزعومًا ، إلى أن يتمكنوا من تشييد المجتمع الحر بالمعنى المطلق فى نهاية المطاف وبعد تجاوزهم لمرحلة البحث عن الله وتحقيق مجتمع ما بعد المسيحية أو إقامة *"حضارة موت الله التى هى حضارة ما بعد المسيحية"* التى وجدنا بولطمان يمجدها. هذا يعنى أن أفراد هذا المجتمع سوف ينضمون معًا، من ناحية ، فى البحث عن الله الذى رأينا *بولطمان* يطابقه بالبحث عن الذات ، مثلما يجب أن ينضموا معًا ، ومن الناحية الأخرى ، فى البحث عن الحرية المطلقة من أجل تحقيق ذواتهم بصورة أصيلة لن تصبح ممكنة إلا بعد تجاوزهم للمسيحية، والكف بالتالى عن البحث عن الله لأن هذا البحث يعد أصلاً وفى حقيقة الأمر بحثًا عن العدم أو عن المجهول المطلق أو غير المعلوم بالمرة (أو انتظارًا لذلك الذى لن يأتى أبدًا كما يفهم من مسرحية صمويل بيكيت "*فى انتظار جودو*") ، ولأن هذا البحث غير متسق مع حقيقة الموقف الإنسانى الذى يقوم أصلاً على الحرية المطلقة. من هذا الاعتبار يتعين فهم عبارة بولطمان التالية التى تقول: *"إن الحرية مرتبطة بصورة لا تنفصم عراها بفردية المرء وبكونه ذاتا - حقًا إن حرية المرء*

Ibid., P.303.(٢٠٦)

متطابقة مع كونه ذاتا."[207] فالحرية التى ينوه إليها *بولطمان* هنا هى فى اعتقادى الحرية المطلقة التى تكون وحدها متناغمة ومتطابقة مع الموقف الوجودى للمرء، مع كونه ذاتا أصيلة ، ومناقضة فى نفس الوقت وكما ذكرنا فيما سبق للقول بالقدر أو بالدين فى كافة صوره وأشكاله. هذا النوع الأخير من البحث هو الذى يجده *بولطمان* يهم إنسان القرن العشرين. ففى هذا العصر بالذات أصبحت "*تفهم الحرية بمعنى الاختيار غير المشروط لذات متحررة من سائر القيود ، الأمر الذى ترتب عليه تحول مفهوم الحقيقة فى العلم والأخلاق والدين إلى نطاق النسبية*."[208] فلم يعد هناك أى وجود قبلى لأى قيمة أو معيار موضوعى ، وأصبح الإنسان مقياس سائر الأشياء ومتمتعًا بالحرية المطلقة. "وهذا أفضى إلى النزعة العدمية : فالإنسان السيد ترك لمخترعاته ، وأصبح الموقف الذى يكشف عنه الواقع الفعلى الآن هو: أن أى شىء يتمتع بالوجود لن يكون موجودًا بالنسبة لنا إلا إذا قررنا نحن معشر البشر فى التاريخ أن نفهمه باعتباره شيئًا موجودًا. فنحن الآن نقف دومًا أمام العدم ، هذا إذا لم نقرر لصالح... اعتقاد معين فى الله."[209] هذه يعنى أننا إذا لم نتقيد بإيمان معين بالله (الإيمان المسيحى) ، فسوف نكون مباشرة أمام البديل الآخر أعنى العدم ، و*بولطمان* نفسه لا يريدنا أن نقرر لصالح هذا , على حساب ذاك ، بل يريدنا دومًا أن نقرر لصالح الاثنين معًا وفى نفس الوقت ، لأن هذا التناقض هو تناقض أصلى من ناحية ، وهو أيضًا ، ومن الناحية الأخرى ، الموقف الذى تمخضت عنه عملية التطور التى وصلت إلى أقصى مداها فى القرن العشرين وجعلت الحياة المعاصرة تصطبغ فى مجملها بهذا التناقض ، مثلما جعلت الإنسان المعاصر يقبل بعقله ما قد لا يستطيع أن يقره بقلبه ، ويقبل بقلبه ما لا

---

(٢٠٧) Rudolf Bultmann, The Significance of The Idea of Freedom for Western Civilization, in Rudolf Bultmann, Essays, Philosophical and Theological, P.306.

(٢٠٨) Ibid., P.312.

(٢٠٩) Ibid., PP.313-314.

يستطيع أن يقره بعقله ، أو يقول بازدواجية الحقيقة معًا وفى نفس الوقت. هذه الحقيقة تنكشف لنا على نحو كامل من خلال مناقشة *بولطمان* التالية لأزمة الحرية فى المجتمع الغربى المعاصر التى تعد بمثابة تأكيد مطلق لعلاقة المسيحية بالنزعة الإنسانية الإلحادية المعاصرة ، ولحقيقة وضع الإنسان فى المجتمع الغربى المعاصر.

إن مناقشة *بولطمان* لهذه الأزمة تبدأ بالتنويه إلى الكارثة التى حلت بالحضارة الغربية المعاصرة ، أعنى ، كارثة الحربين العالميتين وما نتج عنهما ، ثم سرعان ما أعقبه بتساؤله عما يجب عمله ضمانًا لتجنب حدوث كوارث مماثلة فى المستقبل ، وتحقيقًا لحاضر أفضل يجعل الحياة نفسها جديرة بأن تعاش حقًا. فلقد جاء فى افتتاحية مقاله *"أهمية فكرة الحرية بالنسبة للحضارة الغربية"* ، الذى قدم فيه هذه المناقشة ،

> "إن الكارثة التى حلت بحضارتنا الغربية تحتم علينا أن نتساءل عما يتعين علينا إنقاذه ومهما كان الثمن من أجل المستقبل ، وأن نتساءل أيضًا عن المزايا التى يتعين علينا الإبقاء عليها من بين سائر المزايا التى جلبها لنا التاريخ معه عبر تطوره هذا إذا كنا نريد حقًا أن نحيا حياة جديرة بأن تعاش."[٢١٠]

ولقد وجد *بولطمان* أن الإجابة على هذين السؤالين لا يمكن أن تحسم من خلال مجرد القيام بعملية تقييم ؛ لكل ما جلبته الكارثة ولكل ما قدمه التاريخ لنا من إمكانات عبر تطوره ، نبقى من خلالها على ما نراه ثمينًا أو مفيدًا أو ملائمًا ، ونستبعد ما نراه غثًا أو ضارًا أو غير ملائم. أن مثل هذه العملية هى حقًا عملية ساذجة وتنم عن الجهل والغفلة وقلة الدراية والحيلة. *"فمن الخطأ"* ، هكذا يقول *بولطمان* ، *"الإجابة على هذين السؤالين بواسطة عملية اختزال (أو طرح أو منع أو حظر أو استبعاد أو ما شابه ذلك) ، أعنى ، من خلال تقديرنا لما يمكننا*

---

(٢١٠) Ibid., P.305.

الاستغناء عنه والتخلص منه كلية."[٢١١] والأسباب التى يقدمها *بولطمان* لتبرير رفضه لهذه العملية السطحية الساذجة ، أعنى ، عملية الاختزال أو الطرح أو الحظر أو المنع أو الاستبعاد أو الاستغناء عن أى إمكانية من الإمكانات التى جلبها لنا التاريخ عبر تطوره الطويل تنحصر فى سببين رئيسيين. الأول هو "*أنه لن يمكن لأى شخص أن يعرف سلفًا إلى أى حد سوف يصل الحال فى ظل غياب البديل الذى تم استبعاده والذى أدى استبعاده إلى عدم ترك أى مخرج آخر مما تم الإبقاء عليه*."[٢١٢] أما السبب الثانى فهو *أنه لن يمكن لأى شخص أن يحدد سلفا ، من ناحية ، إلى أى حد يمكن أن تضار الحياة الروحية بسبب المنع أو الحظر ، مثلما لن يكون بإمكان أى شخص أن يحدد سلفا ، ومن الناحية الأخرى ، إلى أى حد يمكن أن تزدهر هذه الحياة ، باعتبار أن المنع يستلزم التركيز والجهد*."[٢١٣] هذا يعنى أن *بولطمان* ينوه هنا إلى أن الأزمة – وليس بخاف أن ما يقوله *بولطمان* هنا يؤكده بالفعل الواقع الغربى المعاصر – التى حدثت فى محيط الحضارة الغربية المعاصرة والتى كانت تعد مقدمة ونتيجة لكل ما حدث من كوارث هى أزمة روحية أساسًا حيث انهار الدين وتحول الغرب بحكم التطور التاريخى الضرورى إلى الإلحاد. والحل الذى يطرحه *بولطمان* للخروج من هذه الأزمة ليس حلاً يقوم على استبعاد ما هو غير متفق مع الدين أو مع الحياة الروحية لأن هذه العملية يعتبرها عملية سازجة وسوف تفضى ، كما رأيناه يقرر ، إلى الشيزوفرينيا والنفاق وقد تنتهى فى نهاية المطاف ربما بكارثة تفوق بكثير ما حدث من كوارث حتى الآن.

هنا يجب أن نلاحظ أن هذا الموقف الذى يتخذه *بولطمان* فى هذا المقام يمكن اعتباره موقفًا متسقًا تمامًا مع موقفه من اقتراح اللاهوتيين لإنقاذ الكيريجما، الذى أوضحناه فى القسم الخامس من هذه الدراسة. فهو ، هكذا يجب أن نتذكر ، رفض اختزال بعض مظاهر الكيريجما والإبقاء على بعضها الآخر ، مؤكدًا على أن سائر المظاهر أما أن تستبعد كلية أو يتم الإبقاء عليها كلية. وهو

---

(٢١١) Ibid., Loc.cit.

(٢١٢) Ibid., Loc.cit.

(٢١٣) Ibid., Loc.cit.

هنا يفعل نفس الشيء بمعنى أنه لا يبغى سوى الإبقاء على سائر الإمكانات التى كشف عنها التطور التاريخى المعاصر ، الأمر الذى يجعله يرفض رفضًا باتًا اختزال أى إمكانية منها ، ويرفض بالتالى استبعاد الإلحاد ، مثلما يرفض استبعاد الجانب الروحى أو الإيمانى للإنسان. هذا المعنى نوه إليه *بولطمان* حتى فى معرض نقده لميثولوجيا العهد الجديد فى المرحلة النقدية من مشروعه ، وذلك عندما حصر سائر أنواع الفهم-الذاتى للإنسان المعاصر فى نوعين أساسيين أحدهما هو الفهم الطبيعى الخالص ، والآخر هو الفهم الروحى الخالص: فالأول يمكن رده فى نهاية المطاف إلى الفهم الإلحادى ، والآخر يرد بالطبع إلى الجانب الدينى من وجود المرء. و*بولطمان* لم يفعل ذلك إلا انطلاقا من إقراره لهما معا وإن يكن فى الخفاء.

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو: إذا كان *بولطمان* قد رفض الإجابة على سؤاليه السابقين بلغة الاستبعاد أو المنع أو الحظر أو الاختزال ، فكيف استطاع إذن الإجابة عليهما بصورة تبقى على البديلين: الروحى ، والإلحادى ، على نحو يجعل لديه دومًا وباستمرار مخرجًا من الواحد منهما ، إلى الآخر منعًا للشيزوفرينيا والنفاق وتجنبًا لحدوث كارثة – أو كوارث – جديدة فى المستقبل ، وضمانًا لحياة حاضرة تكون جديرة بأن تعاش حقًا ؟ إن الإجابة على سؤالنا هذا – التى هى أيضًا إجابة على سؤاليه السابقين – وجدها *بولطمان* فى فكرة الحرية. حقًا ، لقد كتب *بولطمان* يقول: *"إذا أردنا أن نجيب على السؤالين السابقين ، فلسوف نجد الإجابة بالأحرى فى مناقشتنا لتلك التى نقدرها باعتبارها الخير الأسمى ، باعتبارها أسمى ميراث لتراثنا الغربى. ويبدو لى أن موقفنا المعاصر يجعلنا على قناعة بأن تلك هى فكرة الحرية."*[٢١٤] هنا ينوه *بولطمان* من جديد إلى اعتقاده الذى مؤداه أن النزعة الإنسانية ، باعتبارها نزعة إلحادية فى صميمها أو باعتبار أنها كانت على الأقل تحمل فى طياتها كل إمكانات النزعة الإلحادية القائلة

---

(٢١٤) Ibid., Loc.cit.

بالحرية المطلقة والتى تفجرت فى الوقت الحاضر ، قد سارت جنبًا إلى جنب مع الفكرة المسيحية عن الحرية عبر تاريخ العالم الغربى. وكثيرًا ما بذلت محاولات لإيجاد تناغم بين الاثنين عن طريق الجمع بينهما فى مركب واحد ، غير أن *بولطمان* أخبرنا فى معرض مناقشته للنزعة الإنسانية كيف أن كل محاولة لإقامة مثل هذا المركب لابد وأن تنتهى حتما بالفشل وذلك لاستحالة الجمع بين الاثنين فى مركب واحد. ولقد سار الحال على هذا النحو إلى أن وصل التطور التاريخى إلى أقصى مداه فى القرن العشرين حيث وصلت الأزمة إلى ذروتها ، الأمر الذى أدى إلى حدوث المواجهة الحتمية بين النزعة الإلحادية التى هى الوريث الشرعى للنزعة الإنسانية والتى تؤكد الحرية المطلقة ، وبين الفهم المسيحى لهذه الفكرة والذى يرفض بكل تأكيد أن تكون الحرية مطلقة بالمعنى الإلحادى. ولقد تمخض عن هذه المواجهة الكوارث التى شهدها العالم الغربى المعاصر والتى تمثلت فى حربين عالميتين مدمرتين وما نجم عنهما من كوارث خاصة انتصار الغرب لصالح الحرية المطلقة أو للنزعة الإلحادية أو لعالم ما بعد المسيحية.

ونحن لن نستطيع بالطبع أن نعرض هنا لتفاصيل التطور الذى طرأ على فكرة الحرية والذى أدى فى رأى *بولطمان* إلى هذه الأزمة على مدار التاريخ منذ عصر الإغريق وحتى الوقت الحاضر[٢١٥]، إذ يكفى الاقتصار هنا على ما وصل إليه هذا التطور فى الوقت الحاضر خاصة وأن مشروع *بولطمان* الدى-ميثولوجى نفسه هو مشروع يخص الإنسان المعاصر فى المقام الأول. من هذا الاعتبار يمكن القول أن هذا التطور أدى إلى *"فهم الحرية بمعنى الاختيار اللامشروط ، بمعنى الذاتية الإنسانية التى لا تحدها حدود ولا تقيدها قيود ، الأمر الذى ترتب عليه نسبية مفهوم الحقيقة فى العلم والأخلاق والدين."*[٢١٦] هذا يعنى أن هذا التطور كان

---

(٢١٥)للتعرف على مراحل هذا التطور منذ عصر الأغريق وحتى الوقت الحاضر ، انظر Ibid., PP.306-314.

(٢١٦)Ibid., P.312.

تطورًا فى اتجاه الحرية المطلقة التى لا تعرف قيودًا من أى نوع وتجعل الإنسان المعاصر بمثابة السيد أو السوبرمان الذى أعلن قتل الله وأحل محله الوهية الإنسان ، و*بولطمان* يرى حقًا أن هذا التطور مهد له القرن الثامن عشر ثم أصبح حاسمًا فى القرن التاسع عشر[٢١٧] – ووجد أفضل تعبير عنه على يد *نيتشه* –

> "وانتهى به المطاف إلى النزعة العدمية: فالإنسان السيد ترك لمخترعاته وأصبح الموقف الذى يكشف عنه الواقع الفعلى الآن هو: أن كل شيء يتصف بالوجود لن يكون موجودًا بالنسبة لنا إلا إذا قررنا نحن معشر البشر فى التاريخ أن نفهمه باعتباره شيئًا موجودًا. فنحن الآن نقف دومًا فى مواجهة العدم ، هذا إذا لم نقرر لصالح ... إيمان معين بالله."[٢١٨]

فالإنسان ، هكذا يجب أن نكرر من جديد ، أصبح هو مقياس سائر الأشياء بمعنى أنه أصبح هو وحده الذى يضفى الصواب على ما سوف يكون صوابًا لأنه لم تعد هناك أية معايير موضوعية موضوعة سلفًا يمكن الحكم فى ضوئها لأنه لم يعد هناك الها كى يقدمها لنا ، واستقل الإنسان بذاتيته المطلقة حتى عن التراث أو عن الدين فى كافة صوره وأشكاله باعتباره شيئًا لا يتسق مع حقيقة الموقف الإنسانى الذى لا يعرف سوى الحرية المطلقة والشجاعة الإلحادية من أجل الوجود كذات. هذه هى النتيجة الحتمية التى ساقت إليها فكرة الحرية أعنى النزعة الإنسانية عبر تطورها على مدار التاريخ ، والتى جعلت الإنسان المعاصر على دراية تامة *"بأن فكرة الحرية نفسها هى أساس كل الشرور التى أفضت إلى الكارثة فى الوقت الحاضر."*[٢١٩]

---

(٢١٧) Ibid., Loc.cit.

(٢١٨) Ibid., PP.313-314.

(٢١٩) Ibid., P.314.

غير أن هذا الاعتقاد أدى ، من الناحية الأخرى ، إلى رد فعل يعد نتيجة منطقية مترتبة على هذا الوعى بأن فكرة الحرية هى أساس سائر الشرور التى أفضت إلى الكارثة فى المجتمع المعاصر. *فلقد ارتفعت الأصوات تطالب بالعودة مرة أخرى من رحاب حرية الإنسان السيد إلى حيث التراث الذى كان مقبولاً أو معمولاً به حتى مجئ عصر ديكارت أو عصر التنوير."*[٢٢٠]

غير أن *بولطمان* يجد فى مثل هذه الدعوة إلى العودة إلى التراث دعوة ساذجة ولا تقل فى سذاجتها عن الدعوة إلى اختزال بعض مظاهر الكيريجما والإبقاء على بعضها الآخر ، أو اختزال إمكانية من الإمكانات التى كشفت عن نفسها عبر تطور العملية الزمانية فى الوقت الحاضر. فأصحاب هذه الدعوة لا يعون أنهم يطالبون بالعودة إلى عصور الميثولوجيا التى ينتمون هم أنفسهم إليها وإن يكن عن غير وعى منهم. وهم لا يعون أن مثل هذه الدعوة سوف تفضى إلى الشيزوفرينيا أو انفصام الشخصية وعدم الإخلاص والنفاق فى حالة إكراه الناس على قبول حقيقة تنتمى إلى عصر ولى وانقضى ولم يعد بالإمكان إقرارها فى الوقت الحاضر فى ضوء التطور الذى كشفت عنه العملية الزمانية. وهم لا يعون كذلك أنه

> "من المحال إعادة عقارب الساعة إلى الوراء على هذا النحو إلى حيث مرحلة قديمة من مراحل التطور. فالولاء الحقيقى للتراث لا يكمن فى تقنين (أو تقديس) مرحلة معينة من مراحل التاريخ. أن الولاء الحقيقى يكمن ، بالطبع ، ليس فقط فى تفنيد الحاضر أمام محكمة التراث ، بل يكمن أيضًا فى تفنيد التراث أمام محكمة الحاضر. والولاء الحقيقى لا يعنى إعادة التكرار وإنما يعنى نقل أو تطوير الأمور إلى مرحلة جديدة. وهذا التطوير لا يعنى هنا سوى الوصول

---

(٢٢٠) Ibid., PP.314-315.

> إلى مبدأ جديد يقوم على رؤية جديدة لفكرة الحرية بكل ثرائها الذى انكشف عبر التطور التاريخى."[٢٢١]

ولكن ما هو المبدأ الجديد الذى توصل إليه *بولطمان* بعد انكشافه له عبر التطور التاريخى؟ لقد علمنا *بولطمان* من قبل أن هذا المبدأ لا يمكن أن يكون إما/أو – إما الإيمان المسيحى الذى يرفض بالقطع الحرية المطلقة/أو الحرية المطلقة أو الإلحادية. وهو علمنا أيضًا أن رفضه لذلك لا يعنى أنه لا يريد هذا البديل ، ولا ذاك. ويبقى الطريق الثالث ، أعنى ، طريق قبول الاثنين معًا وفى نفس الوقت أو انقسامه إلى النقيض الإيمانى ، والنقيض الإلحادى. هذا هو الطريق ، هذا هو المبدأ ، هذه هى الفكرة التى عايشها *بولطمان* منذ بداية حياته ، وكما نوه فى سيرته الذاتية ، قبل أن يعبر عنها ، والتى يجدها الآن أكثر انطباقا على الواقع المعاصر.

هذا المبدأ ضمنه *بولطمان* – وبدهاء شديد – عبارته التالية التى ساقها قرب نهاية مقاله *أهمية فكرة الحرية بالنسبة للحضارة الغربية*" ، والتى تقول:

> "إن القضية (قضية الحرية) تبدو لى قضية تخص ما إذا كان الإعلان الوجودى الذى يقضى ... بارتداد المرء إلى نفسه وأخذه لوجوده على عاتقه هو إعلان يقضى باستقلال المرء استقلالا يمثل قمة الهيوبرس الإنسانى ، أم يدعوه إلى التواضع والانفتاح الراديكالى (على المفارق أو الله) ؟ إننى أرى أن الإجابة على هذا السؤال هى إجابة غامضة بحكم طبيعتها ، ولابد أن تكون كذلك بحكم طبيعة الأمور. وذلك لأن هذه القضية لن تخرج عن كونها مسألة قرار يعى الإنسان من خلاله أن قضية وجوده لا يمكن أن تحل ... إلا بواسطته هو نفسه وفى عزلته التامة ، وإنه يتحتم عليه أن يكون نفسه أو ذاته – نظرًا لاستحالة أن يحل أحد محله في ذلك – وأن حقيقة الوجود التى نستعلم عنها هى حقيقة وجودنا نفسه ، ولن نستطيع أن نعتبرها حقيقتنا إلا من خلال التواجد الفعلى. هذه المعرفة قد تؤدى إلى الهيوبرس الذى يتبدى فى

---

(٢٢١) Ibid., P.315.

حد ذاته فى حالة نيتشه. غير أنها يمكن أن تكون أيضًا انفتاحًا على العنصر المفارق الذى يجابهنا دومًا وباستمرار."[٢٢٢]

فهنا ينوه *بولطمان* إلى أن الفصل فى قضية الطريق الذى يسلكه المرء عندما يأخذ على عاتقه مسئوليته عن وجوده يقوم على قرار المرء الشخصى وحده فى استقلال تام عن أى مؤثرات كائنة ما كانت. فهذا القرار قد يكون قرارًا بتحقيق الحرية المطلقة أو السوبرمان أو الإنسان الأعلى وبالتالى إقرار أن حقيقة وجودنا لا مصدر لها سوى العدم ذاته ، أو قد يكون قرارًا بالخضوع لـ والانفتاح على المفارق أو الله باعتباره المصدر الأساسى للوجود. غير أن منطق *بولطمان* هنا يعلمنا أن قراره الشخصى ليس قرارًا لصالح هذا ، على حساب ذاك – إما/أو – كما أنه ليس قرارًا برفض هذا ، وذاك ، وإنما هو قرار بإقرار الاثنين معًا لكونهما ظاهرتين أصليتين فى وجود المرء إحداهما مصدرها العدم ، والأخرى مصدرها الله. صحيح أن *بولطمان* يزعم هنا أن القرار الإلحادى هو قرار بالوقوع فى الهيوبرس أو فى المفهوم اللاهوتى للاإيمان ، الأمر الذى يجعل صاحب هذا الهيوبرس – وهو يذكر *نيتشه* فى هذا السياق ، إلى جانب هيدجر ، *وسارتر* – يقف دومًا بحاجة إلى القرار الإيمانى. غير أن هذا الزعم لا يخرج عن كونه حيلة علنية من جانب *بولطمان* لتغطية موقفه الإلحادى تجنبًا لغضبة اللاهوت الذى يزعم أنه ينتمى إليه. فنحن لا يجب أن يغيب عن أذهاننا أبدًا اعتقاد *بولطمان* الراسخ الذى ورد فى أكثر من مناسبة سابقة والذى مؤداه أنه يرى أن إلحاد الفلسفة يختلف عن المفهوم اللاهوتى للاإيمان. وما ذلك إلا لأن إلحاد الفلسفة يحتاج إلى حل إلحادى ، فى حين أن المفهوم اللاهوتى للاإيمان – ومن ثم للهيوبرس – هو مفهوم لا يقتضى سوى الإجابة اللاهوتية. والمغزى الذى يرمى إليه من وراء إقراره لهذا الاختلاف هو إقرار النقيضين معًا باعتبارهما ظاهرتين أصليتين لا غنى عنهما – نظرًا لاستحالة قيام أى مركب منهما سواء فى الماضى ، أو فى

Ibid., PP.322-323.(٢٢٢)

الحاضر ، أو حتى فى المستقبل. ولعل هذا المعنى الأخير هو الذى جعله يختتم حديثه عن فكرة الحرية بالعبارة الماكرة التالية التى تقول:

> "دعنا نختم حديثنا بهذه العبارة: ليست هناك وصفة يمكنها استرداد الحرية المفقودة. وهناك فقط مناشدة الفرد بتأمل حريته وتأمل ذاته. وقد يخدمه فى ذلك تأمل التراث ، وكذلك الوقوف على فهم أوضح لطبيعة الحاضر. فهذا من شأنه أن يقود إلى إدراك طبيعة الحرية ويجعلنا فى نفس الوقت على دراية بسموها وبعظمة وروعة المجازفات المتضمنة فيها ، تلك المجازفات التى تجعل الإنسان إنساناً حقيقيًا. إن الطريق يسير فى الوقت الحاضر فى اتجاه الإحساس بالوحدة التى من خلالها قد يتم سماع ذلك الصوت الذى يمنحنا حريتنا ، وذواتنا الحقيقية. إن كل فرد من الأفراد ليس أمامه إلا أن يخاطر أو يجازف بنفسه: وليس هناك أى ضمان. غير أن المستقبل لن يزدهر إلا من خلال مجازفات الأفراد."[٢٢٣]

إن وجه المكر فى هذه العبارة يكمن فى كونها عبارة مزدوجة أو متناقضة المعنى تمامًا بصورة تجعل من المحال ترجيح أى نقيض ، على الآخر. فالعبارة تعد بمثابة دعوة للفرد لتحقيق حريته الأصيلة ، وذلك من خلال وضع ذلك على عاتق الفرد وحده (لأنه ليست هناك وصفة كائنة ما كانت حتى يمكن أن تقدم له بصورة مباشرة لكى يسترد بها حريته التى فقدها) باعتباره هو وحده صاحب القرار. غير أن الوصول إلى القرار السليم يمكن أن يتم بمساعدة تأمل التراث من ناحية ، وتأمل التطورات التى حدثت فى الواقع المعاصر من ناحية أخرى. وإذا كان صحيحًا أن تأمل التراث معناه تأمل الدين ، وأن تأمل التطورات المعاصرة معناه تأمل التطور الإلحادى ، فإن هذا يعنى ، طبقًا لـ *بولطمان* , إن القرار يجب أن يضع فى اعتباره الاثنين معًا ومن ثم يكون قرارًا لصالح النقيض الدينى ،

Ibid., P.325.(٢٢٣)

والنقيض الإلحادى. هذا القرار هو قرار يتخذه الفرد وحده فى حالة العزلة الكاملة وإن يكن بمساعدة ذلك الصوت الذى لن يسمعه إلا فى حالة الانعزال هذه. و*بولطمان* نفسه لم يوضح عن عمد ماهية ذلك الصوت الذى لن نسمعه إلا فى حالة العزلة ، فى حالة الصمت كما قال هيدجر ، والذى يمكنه أن يمنحنا حريتنا وذواتنا الحقيقية ، والسبب فى ذلك يرجع إلى أنه يرحب بالازدواجية الكامنة هنا. فهذا الصوت قد يكون صوت الإله أو قرار الإيمان ، وقد يكون أيضًا نداء الضمير بالمعنى الإلحادى الذى تحدث عِنه هيدجر[٢٢٤] والذى يدعونا إلى المثول أمام أنفسنا، بعد استدعائنا من الحياة اليومية وصخبها الروتينى التافه ، ويهيب بنا أن نصبح ذواتا أصيلة تتمتع بالحرية المطلقة التى لن تكون ممكنة إلا فى حالة "*موت الله*". هنا يكون المرء أمام مخاطرتين إحداهما مخاطرة أو مجازفة الإيمان المصحوبة بالخضوع للمفارق أو الله ، والأخرى مخاطرة الإلحاد أو الحرية المطلقة أو الإنسان السيد الذى لا يعرف سوى الإجابة الإلحادية. و*بولطمان* يهيب بنا أن نرفض – إما/أو – وأن نقبل النقيضين معًا: الإيمانى ، والإلحادى ، نظرًا لأنهما ظاهرتين إنسانيتين أصليتين فى وجود المرء ويستحيل كبح إحداهما ، على حساب الأخرى هذا إذا كنا نريد حقًا تجنب كوارث مقبلة ربما أشد فتكا من الكارثة السابقة ، والعيش عيشة جديرة بأن تعاش حقًا. هذا هو التناقض الجوهرى الذى يقره *بولطمان* والذى يجعله منقسما ، مثل *بول تلش* ، إلى النصف ، والنصف ، أو النقيض ، والنقيض ، وهو أيضًا التناقض الذى تصب فيه سائر متناقضاته الأخرى.

بهذه الكلمات نكون قد وصلنا إلى نهاية هذه الدراسة ، ولسوف تتضمن الخاتمة مجملاً لأهم نتائجها.

---

(٢٢٤) راجع للمؤلف ، "الكتاب الأول" ، ص٣٢٧-٣٢٨.

(١٠)
خـاتمة

لقد ساقنا فحصنا لمشروع *بولطمان* الدى-ميثولوجى فى بعده النظرى إلى مجموعة من النتائج التى تنطوى على قدر كبير من الأهمية ، على الأقل ، بالنسبة للمهمة التى أخذتها هذه الدراسة على عاتقها. وأول النتائج التى يمكن أن تطالعنا هنا تخص إمكانية تقسيم مشروع *بولطمان* إلى بعدين رئيسيين أحدهما نظرى خالص ، والآخر عملى خالص. فلقد ثبت لنا أن هذه الإمكانية هى قطعًا إمكانية حقيقية أو فعلية عند *بولطمان* ، باعتبار أن البعد النظرى لهذا المشروع يستقل كما رأينا بموضوع محدد ، حتى وإن كان يعد امتدادًا لموضوع البعد العملى الذى سوف يستقل به الجزء الثانى من هذا الكتاب الثانى ، الذى وعدت بإصداره فى وقت لاحق.

أما النتيجة الثانية فتخص إمكانية تطبيق *بولطمان* لمشروعه النظرى بطريقتين متناقضتين إحداهما إيمانية علنية ، والأخرى إلحادية خفية. فلقد ثبت لنا أن مشروعه نفسه يطبق بهاتين الطريقتين اللتين تعتبران انعكاسا لانقسام *بولطمان* نفسه إلى نقيض إيمانى ، ونقيض إلحادى يريدهما معًا ولا يضحى أبدًا بالواحد منهما ، على حساب الآخر.

وفى إطار التطبيق الإيمانى اتضح لنا أن هذا التطبيق ينقسم عند *بولطمان* إلى مرحلتين رئيسيتين إحداهما نقدية أو سلبية (مرحلة الهدم) ، والأخرى تأويلية أو تفسيرية إيجابية (مرحلة البناء). كما ثبت لنا أن *بولطمان* نفسه ينفذ مرحلته الأولى فى ضوء معيارين رئيسيين أحدهما هو معيار العلم الطبيعى المعاصر ، والآخر هو معيار الفهم-الذاتى للإنسان المعاصر. ففى ضوء هذين المعيارين قام بولطمان بنقد ميثولوجيا العهد الجديد ، رؤيته فى العالم ، باعتبارها رؤية

ميثولوجية عفا عليها الزمن ولم تعد مقبولة سواء فى ضوء الرؤية العلمية التى أصبح يقرها الإنسان المعاصر ويجدها الأصدق والأقرب إلى الحقائق وتدحض الرؤية الميثولوجية من كافة الاعتبارات ، أو حتى فى ضوء الفهم-الذاتى للإنسان المعاصر والمتسق تمامًا مع رؤيته العلمية. وانتهى *بولطمان* من هذا النقد إلى أن هذه الميثولوجيا لم تكن تقصد أصلاً إلى الحديث عن رؤية علمية فى العالم تدعى أو تزعم الاحتكام إلى الموضوعية ، على غرار ما يقترح أسلوبها الحرفى المجازى التصويرى ، وإنما تقصد أصلاً إلى التعبير عن تلك التى تكمن فى الأسطورة نفسها والتى طمست فى لغتها المجازية ، أعنى ، عن الكيريجما ؛ عن كلمة الله المرسلة إلى البشر ؛ عن فهم-ذاتى لوجود أصيل هو أصلاً وجود المرء ويتعين عليه أن يتخذ قرارًا بشأن تحقيقه ، كما يعد مفهومًا حتى بالنسبة للإنسان المعاصر اللا-ميثولوجى. والطريق الوحيد الذى وجده بولطمان ملائمًا لتحرير هذه الكيريجما من اللغة المجازية للميثولوجيا التى اندست فيها هو طريق إعادة تأويل الميثولوجيا تأويلاً وجوديًا. هذا الطريق فى مجمله يمكن أن يتلخص فى كلمة واحدة هى الديميثولوجيا.

أما المرحلة الثانية فقد أوضحت لنا أنها تصور انتقال *بولطمان* من مرحلة النقد إلى مرحلة إعادة التأويل ليس بغرض تدمير أو استبعاد الميثولوجيا استبعادًا كاملاً ، بل بغرض إجراء ديميثولوجيا لها أعنى بغرض الكشف عن المعنى الأعمق الكامن خلف لغتها المجازية ويعبر عن مقصدها الحقيقى ، أعنى ، عن الكيريجما ؛ عن فهم أصيل لوجود إنسانى هو أصلاً وجود المرء ويتعين عليه أن يتخذ قرارًا بشأن تحقيقه.

هنا استبان لنا أن التزام *بولطمان* فى هذه المرحلة هكذا بتأويل نصوص الكتاب المقدس تأويلاً وجوديًا ، أعنى ، تأويلاً يكشف عن فهم الوجود الإنسانى الفريد أو الأصيل الذى يجده كامنًا فيها ، قد دفعه إلى التماس العون فى هذا المشروع من سائر الفلاسفة الذين وجدهم قد ارتادوا مجال تحليل معنى الوجود

الإنسانى المعطى مع الوجود ذاته وذلك فى ضوء وعيهم-الذاتى المباشر أو فى ضوء خبرتهم المباشرة بوجودهم أو فى ضوء فهمهم-الذاتى الطبيعى لوجودهم ومن ثم قدموه (التحليل) بمعزل عن أى مؤثرات -دينية أو غير دينية- كائنة ما كانت. وفى النهاية أتضح لنا أنه لا يعتمد فى هذه العملية التأويلية إلا على تحليل هيدجر الفلسفى للوجود نظرًا لأنه وجد أن هيدجر *"الوجود والزمان"* هو الذى قدم حتى وقتنا هذا أفضل منظور ؛ وأفضل مفاهيم ، لفهم الوجود الإنسانى. وهكذا أصبح تحليل هيدجر الفلسفى لمعنى الوجود الإنسانى هو الذى يزود *بولطمان* ليس فقط بالمنظور وبالمفاهيم الخاصة بفهم الوجود التى تمكنه من التأويل الدقيق ، بل أيضًا بالفهم المسبق للوجود ، الذى يأخذه معه وهو يذهب إلى نصوص الكتاب المقدس بغية تأويلها تأويلاً وجوديًا.

وفى النهاية أتضح لنا أن هذا الدور الذى حدده *بولطمان* المؤمن لفلسفة هيدجر ، قد مكنه من الزعم تارة أنه يستخدم هذه الفلسفة كأداة هرمنيوطيقية خالصة أعنى كأداة تساعده على التأويل المحكم أو الدقيق ؛ على الديميثولوجيا ، ومن الادعاء تارة أخرى أن تحليل هيدجر الفلسفى متطابق مع تأويل الوجود الذى يقدمه هو من خلال مشروعه ، أو هو عبارة عن لاهوت طبيعى قدم بطريقة فلسفية مستقلة تمامًا عن أى مؤثرات دينية. وهو فعل ذلك حتى ينفى عن نفسه تهمة الإلحاد باعتبارها التهمة الأساسية المحتملة المترتبة على اعتماده على تحليل هيدجر الذى لا يخرج فى الأساس عن كونه تحليلاً إلحاديا فى جوهره وصميمه ، وحتى يجد مبررًا مقنعًا فى الظاهر يبرر به اعتماده على هذه الفلسفة حيث اعتقد أن اعتماده على هذه الفلسفة سوف يبدو فى هذه الحالة شيئًا طبيعيًا مادامت تقول نفس ما يقوله العهد الجديد ولكن بصورة مستقلة تمامًا عن أى مؤثرات دينية ، وحتى يستطيع فى النهاية أن يجد تبريرًا للقول بأن ما يقوله العهد الجديد عن الوجود الإنسانى الأصيل - وغير الأصيل - لا يخرج عن كونه

استجابة عامة لحاجة الإنسان الطبيعى - الذى يتمتع بشئ من الوعى الأولى الهش بالله - وليس مفروضًا على الإنسان فرضًا قسريًا من الخارج.

أما النتيجة الختامية التى انتهينا إليها فى هذه المرحلة فهى تخص زعم *بولطمان* اللاهوتى الذى مؤداه أن تحليل هيدجر الفلسفى المجرد للوجود الإنسانى يقتصر فقط على تحليل الوجود الإنسانى المتناهى فى الزمان والمكان ، ولا يستطيع أن يجيب على قضية الوجود الشخصى للمرء لكونه لا يضع فى اعتباره الأحداث العينية للحياة المتحققة فى التو واللحظة ، المواجهات العينية للحياة الشخصية التى تخص المرء وحده ، ولأن هذا الفهم-الذاتى أو الشخصى للوجود الشخصى لا يمكن أن يتحقق إلا بواسطة وحى أو كشف الله المتحقق فى اللحظات العينية فى التو واللحظة (أو الهنا والآن) أو بواسطة الروح القدس الذى لا يكون تحت تصرف المرء ؛ لا يكون فى حوزة المرء ، وهو يضع نظرية فى الوجود الإنسانى - هذا على الرغم من أن التحليل الفلسفى المجرد يستطيع أن يجعل المرء منفتحًا على كلمة الكتاب المقدس من خلال وضعه على عاتق المرء مسئوليته الكاملة عن وجوده الشخصى ومن ثم مهيئًا لاتخاذ قرار الإيمان أو قرار تحقيق وجوده الشخصى على نحو أصيل والذى لن يتحقق تحققًا فعليًا إلا بواسطة الله الفاعل الذى يقابلنى فى كلمته.

أما فى إطار التطبيق الإلحادى لمشروع *بولطمان* الدى-ميثولوجى فقد اكتشفنا أول ما اكتشفنا أن *بولطمان* الملحد لا يستخدم فلسفة هيدجر كمجرد أداة هرمنيوطيقية خالصة ، كمجرد خادمة لمشروعه الديميثولوجى ، وإنما جعلها صاحبة الجلالة التى يقيم عليها مشروعه الدى-ميثولوجى وتجعله يضحى باللاهوت إرضاء لها ، أعنى ، جعلها البديل الطبيعى للاهوت ، الذى يقيم عليه مشروعه على نحو يجعل المشروع فى نهاية المطاف مجرد تكرار أو ترديد لهذه الفلسفة.

هذا الاكتشاف اعقبناه باكتشاف آخر أهم مؤداه أن *بولطمان* الملحد لم يعد يتحدث فى هذا التطبيق الإلحادى عن فلسفة هيدجر باعتبارها لاهوتًا طبيعيًا ، كما فعل *بولطمان* المؤمن ، وإنما أصبح يتحدث عنها ، وإن يكن بصورة خفية ، باعتبارها الحل الوحيد المتسق مع الموقف الوجودى برمته.

والنتيجة التى انتهينا إليها فى ضوء هذين الاكتشافين هى أن مطابقة بولطمان بين مشروعه وبين فلسفة هيدجر الإلحادية لا تفضى إلا إلى نتيجة خفية واحدة هى أن مشروعه نفسه هو مشروع إلحادى فى جوهره وصميمه. هنا وهنا فقط تحولت الديميثولوجيا إلى دى-ميثولوجيا ، أعنى ، تحولت من كونها مشروعًا إيمانيًا يقدم الإجابة الإيمانية ، إلى كونها مشروعًا إلحاديًا لا يهدف إلا إلى تحطيم الميثولوجيا ومعها الكيريجما. وفى النهاية تحول المشروع من كونه مشروعًا إيمانيًا يهدف أساسًا إلى جعل رسالة العهد الجديد مفهومة بالنسبة للإنسان المعاصر اللا-ميثولوجى ، إلى كونه مشروعًا إلحاديًا يفرق بين إنسان ملحد هو وحده الجدير بأن يلقب بالمعاصر ، أو بالسوبرمان ، أو بالإنسان الأعلى ، ولا يعرف سوى الإجابة الإلحادية ، وبين ذلك الذى يعيش فى حالة الخطيئة – غير المؤمن – والذى هو من صنع اللاهوت ومن ثم يقف دومًا فى حاجة إلى الإجابة اللاهوتية ، والذى يرتد به بولطمان الملحد (ومن ثم بالمؤمن) إلى عصور الميثولوجيا ، إلى عصر ما قبل العلم ، حتى وإن كان لايزال باقيًا على قيد الحياة.

أما النتيجة النهائية التى انتهت إليها الدراسة فهى أن هذا التطبيق الإيمانى-الإلحادى لمشروع *بولطمان* الدى-ميثولوجى يعد انعكاسًا لموقفه الشخصى الذى لا يخرج عن كونه موقفًا إيمانيًا-إلحاديًا من البداية إلى النهاية. هذا الموقف عايشه *بولطمان* منذ بداية حياته واستمر معه عبر تطوره الحياتى-الفكرى. لقد كان بالنسبة له مسألة حياة قبل أن يكون فكرة عاش وناضل من أجلها ، الأمر الذى يعنى فى نهاية المطاف أن تناقض النقاد بخصوص موقف *بولطمان* يرد فى النهاية إلى تناقض موقف *بولطمان* نفسه – حتى وإن كان النقاد

قد عجزوا عن فهم حقيقة هذا التناقض فى شموليته الأمر الذى اضطرهم إلى الانحياز فى النهاية إلى هذا النقيض ، أو ذاك – وليس مرده إلى تناقض النقاد أنفسهم على نحو ما زعم ماكورى. ومن ثم تكون مخاوف اللاهوتيين تجاه مشروع *بولطمان* هى مخاوف لها ما يبررها عند *بولطمان* نفسه – بغض النظر عما إذا كان بولطمان نفسه على صواب فيما ذهب إليه أم لا. فموقف بولطمان لا يخرج عن كونه "*خليطًا*" من أفكار متناقضة يمكن أن ترد فى النهاية إلى تناقض الإيمان–الإلحاد. هذه النتيجة الأخيرة تأكدت لنا حتى من خلال فحصنا لفهم *بولطمان* لعلاقة المسيحية بالنزعة الإنسانية المعاصرة ، وللموقف الإنسانى فى المجتمعات الغربية المعاصرة ، ولأهمية فكرة الحرية بالنسبة للحضارة الغربية. فلقد اكتشفنا أن هذا الفهم يرتكز فى نهاية المطاف على التناقض الرئيسى الذى شكل حياة وفكر بولطمان أعنى تناقض الإيمان–الإلحاد.

فى النهاية لا يجب أن يفوتنى أن اسجل اقتناعى الذى سوف أحاول إثباته فى دراسة مقبلة ، والذى مؤداه أن مشروع *بولطمان* الديميثولوجى قد أثر فى العديد من المفكرين والفلاسفة العرب فى الوقت الحاضر أخص منهم بالذكر الأستاذ الدكتور "*حسن حنفى*" ، والأستاذ الدكتور "*جابر عصفور*" ، والأستاذ الدكتور *"نصر حامد أبو زيد*" ، وغيرهم. فهم جميعًا تأثروا بشكل أو بآخر بمشروع بولطمان الديميثولوجى – مثلما تأثر بعضهم أيضًا خاصة الأستاذ الدكتور "*حسن حنفى*" بمشروع "*بول تلش*" – وإن كانوا قد تجاوزوه (كل من منظوره الخاص) إلى حيث تأصيله بما يتفق مع طبيعة إدراكهم العميق لعمق الهاوية التى تضرب بجذورها فى واقعنا المعاصر ومع اقتراحاتهم التى قدموها للخروج منها.

وأخيرًا يبقى السؤال: هل هذا التطبيق الإيمانى–الإلحادى لمشروع *بولطمان* الدى–ميثولوجى فى بعده النظرى ينعكس أيضًا على تطبيقه للمشروع فى بعده العملى؟ إن الإجابة على هذا السؤال سوف تشكل الجزء الثانى من هذا الكتاب الثانى ، الذى نأمل فى إصداره فى وقت لاحق.

المراجع

أولاً: المراجع العربية

١- دكتور وهبه طلعت أبو العلا: "*جذور إلحادية في مذاهب لاهوتية*" ، الكتاب الأول ، بول تلش ، طبعة خاصة ، مطابع مصطفى الهلالي، القاهرة ، ١٩٩٣م.

٢- دكتور وهبه طلعت أبو العلا: *الوجود المقلوب ، رؤية فلسفية معاصرة*" ، تقديم الاستاذ الدكتور عبد الهادى الجوهرى ، استاذ الاجتماع السياسى وعميد كلية الآداب جامعة المنيا ، طبعة خاصة ، المنيا ، ١٩٩٥م.

ثانيًا: المراجع الأجنبية

1- Abraham Kaplan, **The New World of Philosophy, Vintage Books, New York, 1961.**

2- Austin Farrer, **An English Appreciation, in Kerygma And Myth, a Theological Debate, Vol.1, Ed by Hans Werner Bartsch, Translated by Reginald H. Fuller, Second Edition, S.P.C.K., London, 1964.**

3- David Wood, **Philosophy at The Limit, Unwin Hyman Ltd., London, 1990.**

4- Ernst Fuchs, **The Hermeneutical Problem, in The Future of Our Religious**

Past, Essays in Honour of Rudolf Bultmann, Ed. by James M. Robinson, Translated by Charles E. Carlston and Robert P. Scharlemann, Harper and Row, Publishers, New York, London, 1971.

5- Ernst Lohmeyer, The Right Interpretation of The Mythological, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.1.

6- Friedrich K. Schumann, Can The Event of Jesus Christ Be Demythologized?, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.1

7- Gustav Brondsted, Two World Concepts - Two Languages, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.2, Ed. by Hans- Werner Bartsch, Translated by Reginald H. Fuller, S.P.C.K., London, 1962.

8- Guyton B. Hammond, Man in Estrangement, a Comparison of The Thought of Paul Tillich and Erich Fromm, Vanderbilt Univ. Press, Nashville, Tennessee, U.S.A., 1963.

9- Hans-Werner Bartsch, The Present State of The Debate (1954), in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.2.

10- Helmut Thielicke, The Restatement of New Testament Mythology, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.1.

11- Jean Paul Sartre, Existentialism and Humanism, Methuen and Co. Ltd., England, 1948.

12- John Cruickshank, Aspects of The Modern European Mind Harlow, Longmans, 1969.
13- John Macquarrie, The Scope of Demythologizing, Bultmann and His Critics, SCM Press Ltd., London, 1960.
14- John Macquarrie, Studies in Christian Existentialism, The Westminster Press, Philadelphia, 1965.
15- John Macquarrie, Twentieth-Century Religious Thought, The Frontiers of Philosophy and Theology, 1900-1960, Harper and Row, Publishers, New York and Evanston, 1963.
16- John Macquarrie, Existentialism, Penguin Books, Great Britain, 1972.
17- John Macquarrie, An Existentialist Analysis, a Comparison of Heidegger and Bultmann, Harper and Row, Publishers, New York and Evanston, 1965.
18- Julius Schniewind, a Reply to Bultmann, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.1.
19- Karl Barth, Rudolf Bultmann - an Attempt to Understand Him, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.2.
20- Karl Jaspers, Myth and Religion, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.2.
21- Patrick Hanks (Ed.), The New Hamlyn Encyclopedic World Dictionary, Golden Press, London, 1971
22- Robert D. Knudsen, Rudolf Bultmann, in Creative Minds in Contemporary Theology, Ed. by Philip Edgcumbe Hughes, Wm. B.

Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1966.

23- Robert W. Funk, Introduction, in Rudolf Bultmann, Faith and Understanding, Ed. with an Introduction by Robert W. Funk, Translated by Louise Pettibong Smith, Fortress Press, Philadelphia, 1987.

24- Rudolf Bultmann, Theology of The New Testament, Vol.1, Translated by Kendrick Grobel, Charles Scribener's Sons, New York, 1951.

25- Rudolf Bultmann, Autobiographical Reflections (1956), in Existence and Faith, Shorter Writings of Rudolf Bultmann, Selected, Translated, and Introduced by Schubert M. Ogden, Living Age Books, INC., New York, 1960.

26- Rudolf Bultmann, The Historicity of Man and Faith (1930), in Existence and Faith, Shorter Writings of Rudolf Bultmann.

27- Rudolf Bultmann, Is Exegesis Without Presupposition Possible (1957), in Existence and Faith, Shorter Writings of Rudolf Bultmann.

28- Rudolf Bultmann, On The Problem of Demythologizing (1952), in Rudolf Bultmann, New Testament and Mythology, and Other Basic Writings, Selected, Edited, and Translated by Schubert M. Ogden, Fortress Press, Philadelphia, 1984.

29- Rudolf Bultmann, Science and Existence (1955), in Rudolf Bultmann, New Testament and Mythology, and Other Basic Writings.
30- Rudolf Bultmann, New Testament and Mythology, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.1.
31- Rudolf Bultmann, Bultmann Replies to His Critics, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.1.
32- Rudolf Bultmann, The Case For Demythologizing, a Reply, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.2.
33- Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology, Charles Scribner's Sons, New York, 1958.
34- Rudolf Bultmann, Foreward, in John Macquarrie, an Existentialist Theology, a Comparison of The Thought of Heidegger and Bultmann, Harper Torchbooks, Harper and Row, Publishers, New York and Evanston, 1965.
35- Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, The Gifford Lectures, 1955, Harper Torchbooks, Harper and Brothers, New York, 1957.
36- Rudolf Bultmann, The Problem of Hermeneutics (1950), in Rudolf Bultmann, Essays, Philosophical and Theological, Translated By James C. G. Greig, The Macmillan Company, New York, 1955.
37- Rudolf Bultmann, Humanism and Christianity (1948), in Rudolf Bultmann, Essays, Philosophical and Theological.

38- Rudolf Bultmann, The Significance of The Idea of Freedom For Western Civilization, in Rudolf Bultmann, Essays, Philosophical and Theological.

39- Rudolf Bultmann, Forms of Human Community, in Rudolf Bultmann, Essays, Philosophical and Theological.

40- Schubert M. Ogden, The Understanding of Theology in Ott and Bultmann, in The Later Heidegger and Theology, Ed. by James M. Robinson, John B. Cobb, Jr. Greenwood Press, Publishers, U.S.A., 1979.

41- William Geddie (Ed.), Chambers's Twentieth Century Dictionary, W. and M. Chambers Ltd., London, 1952.

42- William Nicholls, Systematic and Philosophical Theology, Penguin Books Ltd., England, 1969.

رقم الايداع بدار الكتب ٩٦/١١٧٨٨

الترقيم الدولى X - ١٧٥ - ٢٠٨ - ٩٧٧

طبع بالمطبعة الفنية - ت : ٣٩١١٨٦٢

جذور إلحادية فى مذاهب لاهوتية

الكتاب الثانى

يرى المؤلف أن الوقت قد حان لفتح ملف مشروع بولطمان الديميثولوجى لأنه يجد فيه بداية - مجرد بداية - لإعادة تكوين العقل المعاصر على نحو يخلصه من الأسطورة التى لازالت تهيمن على تفكيره فى هذا العصر العلمى!، ونقطة انطلاق نحو محاولة وضع أسس جديدة لحوار مشترك بين الأديان نحن أحوج ما نكون إليه فى ضوء